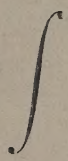
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



NUM 16 OCTUBRE-DICIEMBRE 1948 VOL. 4.
MADRID

SUMARIO

Págs.

Panorama existencialista, por *Nemesio González Caminero, S. I.* 387
El sentido íntimo de la criteriología balmesiana, por *Juan Roig Gironella, S. I.* 405

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Abstracción de tercer grado y objeto de la metafísica, por *José Hellín, S. I.* 433

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, pág. 532]

I. LIBROS.—*Sciacca, M. F.*: Pascal.—*Asín Palacios*: Obras escogidas.—*Tito Lucrecio Caro*: De la naturaleza de las cosas.—*B. Meléndez*: Tratado de Paleontología.—*G. Di Napoli*: Tommaso Campanella.—*F. J. A. Belgodere*: Retorno a la lógica clásica.—*Ph. Boehner*: The Tractatus de Successivis attributed to William Ockam.—*A. Hernández Gil*: Metodología del Derecho. 451
II. REVISTAS.—Psicología. Cosmología. Ética. Filosofía del Derecho. Sociología 460
III. Literatura filosófica española e hispanoamericana, año 1946. 477

CRÓNICA. Congreso de Filósofos Alemanes.—X Congreso Internacional de Filosofía 503
Indices del volumen 515
Libros recibidos 530

DIRÉCCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (Sarriá). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas: **R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1948:

España y naciones del convenio postal	49
Para los demás países	65
Número suelto	16
Número atrasado	19

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

PANORAMA EXISTENCIALISTA

De todas las corrientes filosóficas post-kantianas, ninguna se ha popularizado, y en ciertos aspectos aplebeyado tanto, como la contemporánea del existencialismo. Observando el fenómeno, Julián Benda halla la explicación en las tendencias antiintelectuales de la nueva filosofía. Según el ilustre crítico francés, hay una propensión humana inextinguible a exaltar el hecho de vivir por oposición al de pensar, y especialmente al de pensar sobre la existencia. Esta rebelión de los prácticos contra los aristócratas intelectuales ha tenido sus manifestaciones en la historia de las muchedumbres y en la historia de los filósofos. Por lo que toca a las masas, el hecho más simbólico de su profundo rencor a los privilegiados que, sin otra preocupación material, se consagran a la contemplación de la verdad, es el del pueblo de Tarento, cuando hace dos mil años asesinó a los pitagóricos tranquilamente ocupados en sus excursiones para observar los astros y la esencia del número. En un tiempo más cercano a nosotros revelaron la misma profunda significación aquellas palabras que un hombre del pueblo pronunció ante el patíbulo de Lavoisier: "La República no necesita químicos."

En la historia de la filosofía, los primeros cruzados de la vida contra el pensamiento le parecen a Benda los sofistas. Contra las tendencias altamente especulativas de Sócrates y sus dos grandes discípulos, Aristóteles y Platón, lucharon aguerridamente aquellos primeros campeones del pragmatismo y del vitalismo. Hay entre ellos consignas y apotegmas que preludian los de Nietzsche y algunos existencialistas. Pero los discípulos de Sócrates derrotaron completamente a los sofistas, que en más de veinte siglos no lograron levantar cabeza y hacerse oír en el mundo de la filosofía. Fué una victoria de los intelectuales sobre los pragmáticos y de la minoría selecta sobre la muchedumbre.

En el siglo XVIII se volvieron a manifestar con algún vigor las nunca muertas tendencias de la vida contra la idea. Hubo una escuela anticartesiana, según la cual el pensamiento no era la señal de la vida; y Gas-

sendi defendió que el perro puede decir con todo derecho: "ladro, luego soy". Los estetas alemanes del fin del siglo XVIII, Lessing, Schlegel, Herder, Humboldt; el Romanticismo, Bergson, la *Voluntad del poder* de Nietzsche; el *Unico y su propiedad* de Stirne; el dinamismo ilimitado del nacionalsocialismo, las manifestaciones del primer Barrés y de André Gide, han completado el movimiento hasta desembocar en el existencialismo [1].

En cuanto a los filósofos considerados como predecesores del existencialismo, no se puede negar que ha habido exageraciones. En general, apenas ha quedado época en la historia de la filosofía sin su correspondiente representante existencialista. Es ya común el enjuiciar, al menos como afines al existencialismo, a todos los pensadores que, dentro de una superficial clasificación en aristotélicos y platónicos, participan de la modalidad platónica. Como, por otra parte, estos escritores tan a la ligera bautizados como platónicos suelen conceder en la exposición metódica más atribuciones a la poesía y a los recursos literarios, figuran también como beneméritos adelantados de las ideas existencialistas algunos poetas y literatos que hasta hoy no decidían nada en el mundo de la filosofía.

Así, Aimé Soulignac, sin pretender darnos un catálogo completo, y ateniéndose a la primera clasificación, nombra de pasada a Sócrates, Marco Aurelio, San Agustín, San Bernardo, San Buenaventura, Montaigne, Pascal, Maine de Biran y Kierkegaard. Y Miguel de Unamuno, al dirigir una mirada retrospectiva a los ejemplares típicos de los hombres de carne y hueso que han tenido el sentimiento trágico de la vida—sentimiento innegablemente emparentado con los descritos por los filósofos existencialistas—, recuerda a Marco Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, *René, Obermann*, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard, *hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia* [2].

Sin embargo, al que principalmente han vuelto los ojos los favorables a la nueva dirección existencialista de la filosofía es a San Agustín. Para el ya citado Soulignac, hablar del existencialismo de San Agustín no implica ninguna contradicción por anacronismo, pues San Agustín y los existencialistas modernos convienen en la experiencia fundamental de su pensamiento, que es la frustración de la tendencia del hombre a la exterioridad y el carácter terriblemente dramático de la existencia en su retorno al interior. Más aún: llega a determinar los "existenciales" de la antropología agustiniana, que, según él, son la *contingencia* (mutabilidad)

---

[1] J. BENDA: *Tradition de l'existentialisme*, pp. 7-26.
[2] *Del Sentimiento trágico de la vida*, p. 21.

y la *temporalidad;* y las notas más profundas o también "existenciales" de la "condición humana" después del pecado original, que son, analizadas fenomenológicamente por San Agustín, la *mortalitas,* la *ignorantia* y la *infirmitas* [3].

También se ha relacionado el existencialismo con Santo Tomás y la filosofía tomista. Para muchos el tomismo es el verdadero existencialismo. En este sentido han hablado tan autorizados maestros como Gilson y Maritain. "Sin pretender tratar a fondo una cuestión que exigiría ella sola un largo estudio, afirmamos sin dudar que no vemos oposición fundamental entre estas dos ramas de la investigación filosófica: ambas proceden del mismo tronco, que es la abertura y la sumisión a lo que es. El intelectualismo de Santo Tomás rechaza en bloque las pretensiones del racionalismo y del idealismo; no corta jamás los puentes entre el pensamiento y la existencia; no parte de la idea del ser, sino del ser mismo, del ser existente para encontrarlo en seguida al término de su investigación, después de haber desgajado (abstraer no es mentir...) las determinaciones esenciales, las aristas inteligibles de lo real. Lejos de afirmar una especie de conmensurabilidad quimérica entre el pensamiento humano y la realidad universal, no cesa de proclamar la existencia del misterio de abajo y del misterio de arriba y de recalcar el carácter irreductible, inefable e inagotable del ser concreto. Por eso deja la puerta grande abierta a la investigación existencial. Se trata, pues, de una diferencia de objeto y de método más bien que de un antagonismo esencial" [4].

Sin embargo, hay escolásticos de la más tradicional escuela tomista que no ven con buenos ojos tanto empeño en relacionar la filosofía del tomismo con el existencialismo. El existencialismo es un determinado y concreto movimiento filosófico que coincide en algunos puntos de su programa con la filosofía perenne. Pero ésta nunca podrá identificarse con él sino depurándole previamente de todo el lastre que lleva de los errores filosóficos anteriores, es decir, convirtiéndole en otra cosa distinta de la que es.

Hay filósofos neoescolásticos que, como punto de partida e introducción preliminar de una metafísica moderadamente intelectualística, otorgan valor positivo a la analítica existencial [5].

---

[3] *L'existentialisme de St. Augustin,* en *Nouvelle Revue Théologique,* 1948), páginas 3-20.

[4] G. THIBON: *L'existentialisme de Gabriel Marcel,* en *Revue de Philosophie* (1946), p. 161.

[5] Cf. las diversas actitudes respecto del existencialismo en el campo de la Escolástica señaladas por J. M. ALONSO, C. M. F., *Existencialismo y actitudes de contraste* en *Estudios,* revista publicada por los PP. Mercedarios. Madrid, (1947), páginas 77-134.

Con los filósofos modernos, entendiendo el término por contraposición al de escolásticos, es más fácil encontrar afinidades. Se ha hablado de Descartes. Pedro Descoqs ve en él las primeras manifestaciones del carácter existencial que iba a tomar la filosofía moderna contra la orientación tradicional de la escolástica, que era *avant tout une philosophie de l'essence.*

"El humanismo tradicional hasta Descartes—afirma Descoqs—, sin negar evidentemente la existencia, pone el acento sobre la naturaleza y bajo este título no se presenta como existencialista. Con Descartes y su *Cogito,* que asume como punto de partida el sujeto y la conciencia, el humanismo va a convertirse en una filosofía del existente, y el existencialismo ha nacido. Para el autor del *Discurso del Método,* el "yo soy" expresaba la conciencia del ser existente espiritual. No habrá más que prolongar la observación a la conciencia de nuestro ser material, de nuestro cuerpo, de reconocer que nosotros le experimentamos directamente, de una manera singular e incomunicable, y tendremos el existencialismo como un humanismo que toma su punto de partida en nuestra propia conciencia de hombre completo, encarnado..." [6].

Julián Benda, por el contrario, no está de acuerdo con el parecer del P. Descoqs, y mira como un mero abuso de palabras la pretensión de los jefes del existencialismo o de la fenomenología (Husserl, Heidegger, Sartre) de proceder del *cogito* cartesiano. No es Descartes el inspirador de esta filosofía, sino Bergsón, y entre cartesianismo y bergsonismo no hay parentesco alguno, porque la "durée" es la condenación formal de las ideas "claras y distintas". Ni los que se dicen cartesianos, Valéry, Alain, Péguy, ni los que prescinden de Descartes, como Proust, Gide, Suarès y otros profesores de inquietud se asemejan en sus teorías y creaciones literarias a los postulados de la filosofía cartesiana. "La verdad es—concluye Benda—que los inspiradores del pensamiento francés contemporáneo, como frecuentemente lo confiesan, son filósofos alemanes: Schelling, Jacobi, Heidegger, Husserl, Novalis, Nietzsche, con su desprecio de la razón y su culto exclusivo a las regiones turbulentas del alma humana, aunque ello signifique la renegación formal del mensaje cartesiano" [7].

Si respecto de Descartes pueden darse tales discrepancias, no se dan ciertamente respecto de Kant. Sobre todo en los aspectos positivos hay indiscutible diferencia entre los existencialistas y el padre del pensamiento moderno; pero hay problemas que persisten, aun dentro de las

[6] *L'Atheisme,* de J. P. SARTRE, en *Revue de Philosophie* (1946), pp. 41-42.
[7] *Tradition de l'existentialisme,* p. 85 ss.

filas del más reciente existencialismo, en el mismo estado de irresolución y punto muerto en que Kant los dejó.

Unas veces por perfecta afinidad y otras por natural evolución de directrices que Kant insinuó, aunque no desarrolló, casi siempre es posible referir las nuevas posiciones del existencialismo a las clásicas del kantismo [8].

También a los discípulos inmediatos de Kant, o sea a los idealistas germánicos, hay que mencionarles en esta rápida enumeración de los que de alguna manera contribuyeron a traer el existencialismo. Es verdad que la novísima filosofía, en su primera intención y en sus ulteriores actitudes, se ha presentado siempre como una protesta contra el idealismo. En casi todos los cultivadores del existencialismo, desde Kierkegaard a Heidegger y Marcel, podemos leer indignadas palabras de protesta contra las pretensiones del idealismo, e indeclinables propósitos de filosofar por su parte en un sentido diametralmente opuesto.

"Yo soy un pobre hombre—confiesa Kierkegaard—, un pobre espíritu que existe como todos los otros; pero si alguno me pudiese sincera y honestamente ayudar a llegar a ser algo extraordinario, como podría ser el Yo = Yo, estoy muy dispuesto a darle las gracias por tanta atención y tan estimable regalo. Pero si esto solamente pudiese tener lugar de manera que bastase repetir una, dos, tres veces *kokolorum*, o llevando una cintita en el dedo meñique que en tiempo de luna llena se ha de arrojar en un lugar desierto: gracias, prefiero quedar en lo que soy: un pobre hombre existente" [9]. Fué precisamente esta postergación en que queda el hombre singular en el sistema hegeliano lo que le obliga a Kierkegaard a estar profiriendo despiadadas censuras contra Hegel en muchas páginas de sus escritos íntimos. "No puedo contener la risa cuando pienso en el concepto que Hegel creía presentar del cristianismo, que es en verdad una cosa bien poco concebible, y la verdad es y será la que yo he dicho siempre: que Hegel era un profesor de filosofía, no un pensador; y que debía ser al mismo tiempo una personalidad bastante insignificante, pobre de impresiones personales y también un profesor extraordinario, esto no lo pongo en duda" [10].

A pesar de estas expresiones de poca estima a Hegel y al idealismo,

---

[8] Sobre la dependencia de Heidegger respecto de Kant cf.: NABER, De existentialismo M. Heidegger eiusque nota "transcendentali" observationes quaedam, en Gregorianum (1944), pp. 355 ss. y E. SPIESS, Wege der neueren Philosophie zu Martin Heidegger, en Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, vol. II (1942), p. 49.

[9] Citado por Lombardi, *Kierkegaard*, p. 293.

[10] *Ibid.*, p. 310.

no se debe olvidar que Kierkegaard se formó en la filosofía hegeliana y que, estudiando la evolución juvenil de ambos pensadores, Jean Wahl advierte en los dos idéntica manera de evolucionar y sentirse afectados por la misma rebelión contra los conceptos y la misma afirmación del sentimiento subjetivo por un lado, y de la realidad del ser, por otro [11].

Sólo que Hegel, al fin, opinó que las oposiciones han sido hechas para ser superadas, y superadas por el hombre mismo—aquí tuvo su origen la elaboración del concepto de síntesis—mientras Kierkegaard permaneció, exasperándole todavía más, en el concepto de paradoja. Pero Kierkegaard, no obstante su aversión definitiva a Hegel, siempre conservará del hegelismo la dialéctica, como se ve en el desarrollo de tantas teorías suyas, como, por ejemplo, en la proximidad de lo trágico y de lo cómico y la proximidad de la evolución de la realidad y de su parodia.

El idealismo absoluto no es una doctrina uniforme en todos sus representantes. No todos los filósofos alemanes que profesaron esa filosofía en su época más esplendente revelaron un intelectualismo tan ultraísta como el de Hegel. De Schelling, afirma Emilio Spiess que es el punto de partida de un movimiento que conduce primero al historismo y después a la filosofía de la vida, en cuyo clima se ha producido con natural espontaneidad el existencialismo. No es el pensamiento, sino más bien el impulso de la vida, el más profundo principio de la vida. *Wollen ist die grundlage aller Natur*. Y en la manera cómo a esta voluntad originaria e indeterminada la identifica con la nada preludia la concepción que Heidegger se ha formado de las relaciones que hay entre el ser y la nada [12].

A Schelling le oyó Kierkegaard en Berlín. En su diario refiere el entusiasmo que la primera vez le produjo el filósofo alemán y las decepciones insuperables que en seguida acompañaron a aquella grata impresión primera. Naturalmente, Schelling respiraba todavía en un ambiente racionalista que distaba mucho del que, a pesar de los grandes obstáculos que se le interponían, originó en Europa Sören Kierkegaard.

* * *

Kierkegaard es considerado por todos como padre del existencialismo. Aunque su influjo ha caído más directamente sobre el existencialismo alemán, todas las otras corrientes existencialistas reciben de él algún influjo y se amparan con el prestigio de su renombre.

La vida de Sören Kierkegaard, que hoy conocemos en su más recón-

[11] L. Pareyson: *Studi sull'existenzialismo*, p. 65.

[12] Spiess, o. cit., p. 50.

ditas intimidades, era la más a propósito para dar origen a las ideas angustiosas y asimétricas del existencialismo. La repercusión psicológica que en él tuvo el pecado de su padre cuando en su niñez, desesperado, blasfemó de Dios; la inexplicable indecisión y definitiva ruptura con su prometida Regina Olsen; el terrible terremoto producido en su espíritu a los veinticinco años, que ha obligado a sus biógrafos a relacionarle con las extraordinarias iluminaciones interiores de Pascal y Descartes; aquel "punzón clavado en su carne" tan frecuentemente recordado en sus confidencias, pero tan celosamente guardado como un secreto que a nadie quiso explicar; su humor sombrío y sensación desagradable de verse siempre desigual de los demás y fatalmente destinado a ser de los dos o tres hombres que debían perecer en su generación, son rasgos que demuestran un espíritu anormal y perturbado, más a propósito para ser examinado e interpretado por un psiquíatra que por un biógrafo [13].

Los avances existencialistas que algunas veces contra su intención dió Sören Kierkegaard pueden resumirse en los seis puntos siguientes: 1.° Aversión al idealismo hegeliano; 2.° Valoración del individuo singular sobre las entidades colectivas y universales; 3.° Anticonceptualismo y exaltación de la fe desesperada como único camino para ponerse en contacto con la existencia auténtica; 4.° Antiburguesismo y odio a la liviandad en la manera de vivir; 5.° Valoración de la angustia (religiosa) que produce la posibilidad de pecar (= vértigo) como medio de saber quién soy (= un ser esencialmente pecador, caído), que sólo en el pecado acude a Dios; 6.° Distinción de estadios en la vida: estético, moral, religioso.

La influencia y renombre de Kierkegaard no vinieron sino mucho más tarde, casi un siglo después de su actividad literaria. Escribe Jaspers en su última obra *Vernunft und Existenz:* "La presente situación filosófica se caracteriza por el hecho de que dos filósofos, Kierkegaard y Nietzsche, que fueron ignorados en vida y que, aun largo tiempo después, fueron desconsiderados en la historia de la filosofía, ganan hoy cada día creciente importancia. Todos los otros filósofos posthegelianos retroceden más y más al fondo, mientras que estos dos hombres son tenidos hoy innegablemente como los dos grandes pensadores de su época" [14].

En las anteriores líneas está ya indicado quién con Kierkegaard es mirado por críticos e historiadores como maestro de la ideología contempo-

---

[13] Cf., por ej., las interpretaciones dadas por LOMBARDI o WALTER LOWRIE en sus respectivas biografías. También la *Introducción a Kierkegaard,* 1946 [2], de Régis Jolivet y el *Diario de Kierkegaard,* vol. I, trad. al italiano por Cornelio Fabro.

[14] *O. cit.,* p. 5.

ránea. No obstante sus divergencias con el danés, por ejemplo, en el problema religioso y en su aptitud francamente optimista y libre de sentimientos de angustia ante la vida, Nietzsche sigue siendo recordado junto a Kierkegaard como precursor del existencialismo [15]. Esta nueva problemática del hombre moderno ha sido decididamente influenciada por dos grandes filósofos del siglo XIX, Kierkegaard y Nietzsche. Ambos a dos no sólo han sufrido personalmente de manera extraordinaria por la angustia de "insecuritas" de su humanidad, sino que los dos, bien se puede decir, han naufragado igualmente en esta problemática, aunque cada uno según su índole particular. Las dos tendencias principales del pensamiento de nuestro tiempo, que en el problema de la "insecuritas humana" representan, cada una de una manera particular, el irracionalismo de la decisión, es decir, la Filosofía de la existencia y la Teología Dialéctica, en sustancia están bajo el influjo de estos dos filósofos [16].

Pero con Nietzsche prepararon de alguna manera el camino al existencialismo todos los filósofos que en esa segunda mitad del siglo XIX y primeros decenios del XX adoptaron una actitud irracionalista. Franco Lombardi ve en Feuerbach grandes analogías con el gran filósofo danés por la inexpugnable actitud que tomó en defensa del hombre singular contra la conciencia universal del idealismo. Schopenhauer, a pesar de su propensión a la simetría y universalidad de los sistemas, le pareció a Kierkegaard un escritor importante del que, sin perjuicio de estar en perfecta disconformidad, se encontraba muy cercano.

Más adelante, Simmel, con su filosofía del vivir; Dielthey, con su acentuación sistemática de lo individual inefable y de lo irrepetido en oposición a lo universal; Husserl, con el método fenomenológico; Max Scheler, con su preferencia por lo emocional sobre lo intelectual en el orden del conocimiento, y, sobre todo, Bergson, sistematizando mejor que nadie los múltiples esfuerzos anteriores vitalistas e irracionalistas, aseguraron el triunfo del ya inminente existencialismo.

No en la dirección estrictamente filosófica, sino en la puramente literaria, arranca también de Kierkegaard un movimiento que en la actualidad había de tener suma importancia aun bajo el aspecto filosófico. Esos literatos, a quienes los filósofos de hoy invocan sin reparo como a la fuente de su inspiración, son principalmente Ibsen, Dostoyewski, Strindberg, Unamuno y Rainer María Rilke.

* * * *

Después de la primera gran guerra, el clima ideológico de Europa y

[15] *Sobre el optimismo teórico de Nietzsche.* Cf. SPIESS, p. 56.
[16] P. WUST: *Incertezza e rischio.* 2.ª edic. italiana, p. 215.

del mundo sufrió también los trastornos que en los demás aspectos de la Historia tuvieron lugar. A favor de esas profundas transformaciones, lo que hasta entonces no eran más que ocultos gérmenes doctrinales se convirtió en radicales teorías filosóficas divulgadas con celeridad inaudita. Entonces fué sobre todo cuando la pequeña semilla de Kierkegaard, muerto hacía ya más de medio siglo, se convirtió en un árbol gigantesco, a cuya sombra se cobijaron todas las escuelas. Culturalmente hablando, acaso no haya habido suceso en nuestros días como la *Kierkegaard-Renaissance*.

El primer grupo ideológico que se acogió al prestigio y magisterio de Kierkegaard fué el de la llamada "Teología Dialéctica". El calvinista suizo Karl Barth, profesor en varias universidades alemanas y actualmente en Basilea, fué quien, publicando en 1919 su comentario a la Carta a los Romanos—*Römerbrief*—marcó la orientación de la nueva tendencia teológica. Ulteriores escritos suyos, especialmente la segunda edición del *Römerbrief* y su *Dogmatik*, han ido desarrollando y modificando, en algunos aspectos notablemente, el pensamiento del ilustre teólogo calvinista.

En su círculo entraron al principio el hermano de Karl Barth, Enrique, dedicado con preferencia a la filosofía; Eduardo Thurneysen, gran biógrafo de Dostoyewski, y los dos rivales en teología de Barth, Emilio Brunner y Federico Gogarten, que pronto discreparon del categoricismo barthiano y elaboraron sus propias teorías, aunque reteniendo los motivos principales de la teología dialéctica.

El aspecto más sorprendente del barthismo es que su autor "es contrario a toda filosofía de la inmanencia, de la subjetividad y de la identidad. La filosofía no debe ser la racionalización de lo irracional, obtenida con la inserción de lo irracional en el desenvolvimiento de la pura razón, ni, por otra parte, la irracionalización emocional del objeto de la teología: ni Hegel ni Schleiermacher" [17]. Puede decirse que el motivo fundamental, sujeto a infinitas variaciones, es el de la heterogeneidad absoluta entre Dios y el mundo, el tiempo y la eternidad.

Pero ¿cae el pensamiento barthiano dentro del existencialismo? "Para evitar equívocos—escribe Pareyson—diremos en seguida que Barth no puede verdaderamente llamarse existencialista: su radical teocentrismo y su teoría de la existencia eterna le excluyen de poder ser nombrado en una reseña del existencialismo. Sin embargo, se encuentran en su pensamiento los principales elementos que constituyen, por así decirlo, el cli-

[17] PAREYSON: *O. cit.*, p. 120.

ma del existencialismo alemán y la clave para entenderlo y penetrarlo a fondo. No se trata solamente del hecho que tanto la teología dialéctica como la *Existenzphilosophie* surgen de la *Kierkegaard-Renaissance;* aludimos sobre todo a que en el pensamiento barthiano encuentran expresión moderna y máxima evidencia los elementos que el existencialismo alemán recibe, consciente o no, de la tradición religiosa y teológica reformística. No queremos con esto reducir, como algunos lo han hecho, el existencialismo alemán a una pura y simple laicización de la teología protestante; pero es indudable que, aunque no fuera por otra cosa, al menos por la consciente referencia a Kierkegaard, la *Existenzphilosophie* está configurada según motivos estrictamente reformísticos" [18].

Sin embargo, Heidegger ha sido el primer filósofo alemán que, empleando un método estrictamente técnico y encuadrando en un sistema riguroso los múltiples elementos irracionalistas de toda la filosofía anterior, ha dado indiscutible carta de ciudadanía en el mundo filosófico a los principales temas que hoy se estudian en el existencialismo. Todos los motivos kierkegaardianos que en la mente de su autor tuvieron un valor predominantemente teológico y trascendente, reciben en Heidegger una contextura ateológica y estrictamente antropológica, sin más referencias a la trascendencia ultramundana que las caídas del ser en la nada y las irrupciones de la nada en el ser.

Diferente actitud tomó el que hoy comparte con Heidegger el primer puesto en el existencialismo alemán, Carlos Jaspers. Paul Ortegat expresa así estas diferencias: "Según Heidegger, el acto libre que constituye al hombre le proyecta en el mundo sin que ninguna finalidad superior le lance a un más allá, al absoluto. Vive, pues, fuera de él, sin emergencia hacia el ser. Jaspers, por el contrario, define la libertad del hombre por un doble proyecto que le refiere al mundo y al uno absoluto. Estos dos proyectos, que son intrínsecamente solidarios, están destinados el uno y el otro al fracaso; pero el fracaso es ontológico; la ausencia del ser no menos que la extraposición del mundo le hace definitivo. Consiguientemente, el existencialismo del uno será ateo; el existencialismo del otro será, al menos por orientación, espiritualista y religioso. Mientras para Heidegger Dios es la nada, la pura nada, el Inexistencial que no nos solicita de ninguna manera, para Jaspers es el Ser Extraño cuya familiaridad deseamos, el Separado cuya presencia anhelamos.

Jaspers no es irreligioso de intención y no quiere desentenderse de Dios; él cree solamente que debe hacer constar su carencia. Esta carencia

[18] *Ibid.*, pp. 95-96.

le desespera y no sabe consolarse; no quiere deshacerse de la Trascendencia y permanece sensible a su llamada y a su atractivo" [19].

Fuera de Heidegger y de Jaspers, apenas son dignos de mencionarse los demás existencialistas alemanes. Muchos de ellos pertenecen a la constelación hitleriana de escritores que proclaman la fidelidad nietzscheana a los ideales terrenos, y, por lo tanto, caen dentro del existencialismo cerrado y ateo. Un solo católico es el que adhiriéndose a las nuevas tendencias ha alcanzado notoriedad, Peter Wust. Su bello libro *Incertidumbre y riesgo* le ha acreditado como uno de los más profundos pensadores de la Alemania actual, y es un modelo de cómo se pueden aunar los innegables aciertos del existencialismo con los principios inconmovibles de la filosofía cristiana.

En Suiza hay también un grupo de filósofos afiliados al existencialismo, pero su filosofía existencial es satélite de la alemana. Paul Haeberlin, W. Keller, L. Binswanger, Hans Kunz, son heideggerianos. Lo mismo deberíamos decir del existencialismo italiano si habláramos solamente de los que como Nic. Abbagnano y Enzo Paci pertenecen al ala izquierda; pero en Italia hay también un buen número de pensadores formados en el idealismo de Gentile, que, modificando en sentido cristiano y realista el actualismo de su maestro, han abierto una tendencia existencialista que alguno ha querido llamarla espiritualismo cristiano. Estos últimos filósofos son Augusto Carlini, Carlos Guzzo, Stefanini, La Via, Pareyson, Sciacca [20].

Una modalidad más autóctona tiene el existencialismo ruso, ya sea en los primeros iniciadores, como Dostoyewski y Wladimiro Solovief, ya en los últimos maestros León Chestof y Nicolás Berdiaef. El existencialismo español, al menos por lo que toca a Miguel de Unamuno, se presenta también con especiales rasgos de originalidad en la manera de sentir los problemas del hombre. Ortega y Gasset no es propiamente existencialista [21].

Después del existencialismo alemán le sigue en originalidad y difusión el existencialismo francés. También aquí se pueden distinguir dos direcciones. Una proviene de la nunca interrumpida tradición espiritualista de Francia, Maine de Biran, los idealistas Hamelin y Brunschwicg, los modernos representantes de la "philosophie de l'esprit" L. Lavelle y

---

[19] P. Ortegat: *La philosophie religieuse de K. Jaspers* en *Nouvelle Revue Théologique* (1948), p. 258.

[20] *Sobre los filósofos modernos de Italia.* Cf. M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei*, Como, 1944.

[21] J. Iturrioz: *Algo acerca de "Existencialismo"*, en *Sal Terrae*, vol. XXXV (1947), pp. 646 ss.

R. Le Senne, y desemboca en Gabriel Marcel. Convertido del idealismo al existencialismo y del indiferentismo a la fe cristiana, este ilustre escritor dramático y filosófico ha llevado a la nueva filosofía temas en ella desconocidos, y ha analizado insuperablemente las situaciones más prometedoras de un humanismo equilibrado y con sentido trascendente. Su filosofía está simbolizada en el título de uno de sus últimos libros: *Homo Viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza.*

Desgraciadamente, a la sana orientación del existencialismo de Gabriel Marcel, en Francia se ha opuesto y casi sobrepuesto la de Jean-Paul Sartre y su club existencialista ateo y antihumano. En su órbita se mueven Merleau-Ponty, Alberto Camus y Simone Beauvoir, y muchos otros cultivadores de lo que llaman la *litterature noire*. Otros, como W. Jankelewitch y Jean Weahl, se mantienen en una actitud intermedia.

* * *

El conocimiento conceptual fué considerado por Kant como un conocimiento ametafísico. Desde entonces se sustrajo al entendimiento todo el campo de problemas específicamente humanos y quedó reducida su órbita a las ciencias físicomatemáticas. Para las cuestiones de Dios y de la inmortalidad del alma bastaba con las afirmaciones ciegas de la razón práctica.

En su parte negativa aún persisten los puntos de vista kantianos en los filósofos existencialistas. Desde Kierkegaard a los contemporáneos es uniforme la posición de los nuevos filósofos respecto del conocimiento abstracto. El conocimiento abstracto, según Marcel, está afectado de incapacidad absoluta, divorcia arbitrariamente la unidad indisoluble de la existencia y del existente; considera al existente como un puro "delante de sí", un *objeto* en el sentido etimológico, y le sustituye por las construcciones racionales salidas de la espontaneidad del espíritu conocedor. El conocimiento abstracto escamotea la existencia porque se quiere objetivo, y se quiere objetivo en virtud de su intelectualismo radical. Trata a la existencia como un espectáculo y hace el papel de intérprete, es decir, que traduce en un léxico abstracto lo que recibe en un léxico existencial [22].

Sin embargo, en la parte positiva del problema gnoseológico, tal como Kant lo dejó planteado, los existencialistas, como muchos de sus predecesores, han intentado superarle. En vez de la razón práctica, facultad en último término ciega y ateorética, han descubierto en el hombre otra

[22] M. DE CORTE: *La Philosophie de Gabriel Marcel*, p. 48.

facultad, distinta del entendimiento y de la razón práctica, que es capaz de darnos un conocimiento inmediato y metafísico del hombre y su destino. Esta facultad, que según sean los filósofos cambia de nombre, es la que Bergson o Dilthey llaman intuición.

En Heidegger es notoria esta diferencia con Kant, al ménos con el Kant tradicional y no con el interpretado por el mismo Heidegger en su libro *Kant und das Problem der Metaphisik*. "Oriundo de la Fenomenología—escribe Naber—pone la naturaleza del acto cognoscitivo en la *índole* originariamente *intuitiva*, con todo lo que se sigue a esta concepción: propiamente "se fenomenologiza" a Kant. Pero no se trata aquí de aquella intuición puramente racional, propia de la fenomenología husserliana, cuyo "principium quo" es una facultad puramente espiritual, la razón precisivamente considerada; sino de un acto más comprensivo, que emana del hombre concreto, el cual en toda su existencia es esa totalitaria intencionalidad transcensiva y cuya esencia metafísicamente constitutiva, íntima, es el *tiempo concreto* o la temporalización" [23]. Características muy parecidas tiene el "recogimiento" de Marcel cuando descifra el "misterio metaproblemático de la existencia".

Por eso mismo el método característico de exposición de la filosofía existencial no es el de razonar para probar una cosa, ni siquiera el de comunicar ideas propias del profesor y nó de los estudiantes; pues tales ideas corren el peligro de permanecer extrañas al estudiante que ha de ser educado.

El método indirecto es el único apto, porque es el único que obliga al estudiante a entrar dentro de sí, dentro de su propia experiencia, sin ningún intermediario. Por eso los existencialistas de hóy, sobre todo en Francia, lo mismo Sartre que Marcel, recurren a los temas imaginativos de la poesía y del arte, a la novela y al teatro para sugerir lo que es muy difícil formular con claridad, a fin de penetrar en la corriente de la vida y confundirse con ella y dirigirla [24].

La realidad descubierta por esta facultad intuitiva no se amolda de ninguna manera a las categorías lógicas del entendimiento conceptual. Según la filosofía escolástica, los conceptos no expresan la manera de ser de la realidad; pero todo lo que ellos expresan se encuentra en el orden de las cosas preformulado y prelogizado, siendo sólo necesaria una mirada del entendimiento para advertir aquel orden lógico y objetivo y formularle en las expresiones generales de la ciencia. Para los

---

[23] *O. cit.*, p. 343.

[24] R. Arnou: *Existentialism in France today*, en *The modern Schoolman* (1947), p. 195; o también: *Kierkegaard et J. P. Sartre*, en *Gregorianum* (1946), p. 77.

nuevos filósofos la realilad es alógica. La no correspondencia absóluta entre la imagen del mundo dada por el racionalismo y el auténtico ser de la realidad es frecuente argumento de sus disquisicioones. Comentando la filosofía religiosa de Jaspers, escribe el P. Ortegat:

"Ninguna metafísica, según Jaspers, puede resolver adecuadamente todas las antinomias del pensamiento y de la acción... Al fin de toda dialéctica, por sutil que se la suponga, el espíritu tropieza con el Absoluto, el Incondicionado, el Ininteligible, el Irrealizable. Los límites de nuestro pensamiento y de nuestro querer no coinciden con los del ser. El ser, en lo que tiene de más fundamental, de más original, de más perfecto, de más inteligible y acabado, se escapa a nuestras investigaciones y se sustrae a nuestra empresa. El espíritu no puede tomar posesión del ser que le sobrepasa y le trasciende, que no tiene más norma ni más criterio que a sí mismo..." [25].

Esta dificultad o mejor imposibilidad absoluta que Jaspers ve en el espíritu humano para aprehender al ser transcendente la ven todos los existencialistas en el entendimiento conceptual para llegar a la verdadera realidad. Porque en ésta no hay nada fijo ni permanente respecto de lo cual solamente ocurrieran modificaciones accidentales, sino que todo está en continua fluencia e incesante cambio. Una "duración" ininterrumpida se le descubrió a Bergson la realidad en sus más íntimos constitutivos, lo cual es lo mismo que cuando Heidegger reduce a tiempo la esencia del existente finito. De ahí el postulado común a todas las tendencias del nuevo movimiento filosófico: *La existencia precede a la esencia.*

Por lo mismo la realidad no se ofrece ya con aquel orden y armonía con que la concebían, según los nuevos pensadores, los filósofos de la época burguesa y capitalista. El P. Naber lo hace notar comparando a Heidegger con Kant bajo este aspecto. "Inde in transcendentalismo Kantii, etsi prorsus gravi deficientis evidentiae rationalis et proin agnosticismi metaphysici vitio laboret, tamen adhuc praevalet modus cogitandi rationalisticus cum sua nota propria finalismi optimistici, quo totus homo ultimatim suffertur atque firmatur, tanquam ordinis et quietis amator: est "homo-civis" ("il borghese")" [26].

La existencialista es, por el contrario, filosofía de la inquietud, hábito de *tout remetre en question a tout moment.* Porque nada hay seguro y coherente, sino que todo es imprevisible y asimétrico, si no absurdo, como prefieren decir los partidarios de Sartre y Alberto Camus.

[25] *O. cit.*, p. 264.
[26] *De existentialismo M. Heidegger*, en *Gregorianum* (1944), p. 344.

Una de las características más apreciadas por los seguidores de la filosofía perenne en esta nueva filosofía es la importancia que en ella se da a la situación y orientación en el mundo. Han exagerado, sin duda, la correlación trascendental que suponen entre el hombre y el mundo, y muchos de ellos no han superado por completo el idealismo; pero afirmando tan categóricamente la "encarnación" y "mundanización" del hombre han quitado de la filosofía aquella vieja prevención del puente entre el hombre pensador y las demás realidades exteriores.

* * *

En el análisis existencial, sobre todo al interpretar las situaciones privilegiadas, una de las cosas a que el filósofo existencialista presta más atención es a las que ellos llaman resonancias metafísicas de la trascendencia.

El problema de Dios ocupa también aquí el centro de todas las investigaciones.

Determinadas por dos ilustres predecesores de la nueva filosofía se notan desde el principio en su campo dos direcciones opuestas: una, atea, proveniente de Nietzsche, y otra, teológica, inspirada en Kierkegaard.

El ateísmo de Nietzsche lo heredó sobre todo el Heidegger de la primera época, en quien todos los críticos notaron una total ausencia de Dios. Para el ilustre autor de *Sein und Zeit* eran notas constitutivas de todo ser la fiintud, la temporalidad y la mundanidad. Fuera de eso no se daba más trascendencia que la nada.

Al mismo tiempo, Carlos Barth y todos los afiliados al grupo de la teología dialéctica daban a la existencia humana una orientación completamente teocéntrica y ponían una heterogeneidad absoluta entre Dios y el mundo. Ante Dios solamente era permitida al hombre una actitud aun más negativa que la tradicional en los filósofos de la *docta ignorantia*. Lo demás era abierto prometeísmo condenado de antemano al fracaso. *Ignoramus et ignorabimus*.

La primera actitud heideggeriana respecto de Dios es la que han adoptado como suya los existencialistas de Sartre. Ellos son hoy los partidarios del humanismo ateo y totalmente intramundano [27].

En el sentido de la absoluta trascendencia de Dios propugnado por

[27] Cf. sobre SARTRE P. DESCOQS en *Revue de Philosophie*, pp. 39 ss.; D. MONDRONE: *L'opera litteraria di Jean-Paulf Sartre*, en *La Civiltà Cattolica*, año 99, vol. I (1948), pp. 476 ss.; R. CEÑAL: *Existencialismo moral y revolución en la obra de Jean-Paul Sartre*, en *Revista de Filosofía* (1948), pp. 5 ss.

la teología dialéctica, ha tratado el problema de Dios Carlos Jaspers. "La Trascendencia es el abismo insondable, la Libertad que se opone a mi libertad, la Verdad que se enfrenta con mi verdad, el Ser que no tiene nada de común con mi ser, ella es el Separado que no se comunica ni se da. El mundo antinómico en que vivimos, nuestros deberes abstractos, nuestras categorías múltiples, nuestros sentimientos existenciales no dan acceso al Uno absoluto" [28]. Con una especie de presentimiento pseudomístico ve Jaspers en toda obra cultural y humana una "cifra" de la Trascendencia.

También Heidegger en los escritos del tiempo de la guerra ha tomado esta dirección. Hasta ahora, como decíamos, no había en su ontología más trascendencia que la nada. Ofreciéndosele en su obra excelentes ocasiones para elevarse de la contingencia y finitud del ser humano al Ser por esencia nunca las había aprovechado. Esta reservada actitud respecto del problema de Dios es lo que movía a sus críticos a ponerle entre los ateos.

Sin embargo, el epílogo a la cuarta edición de *Was ist Metaphysik* denuncia como errónea la interpretación puramente negativa de la nada. "Un nuevo examen serio de la obra hará ver si la *nada* que la angustia determina en su esencia se resuelve en una pura negación de todo ente, o bien si lo que nunca y en ninguna parte es un ente se revela como lo distinto de todo ente, como el Ser... Esto absolutamente distinto de todo ente es el no-ente. Pero esta nada es precisamente el ser. Nos cansamos pronto de pensar y con ligereza tomamos la fácil explicación de tener a la nada por la pura nada. En vez de ceder a tal precipitación, desprovista de sagacidad, no atendiendo a la misteriosa ambigüedad de la nada, hemos de estar dispuestos a experimentar en la "nada" la amplitud de aquello que da a todo ente la garantía de ser. Y éste es el ser por sí mismo. Sin este ser, cuya abismática, aunque simple esencia, nos revela la nada en la angustia esencial, todo ente carecería de ser. Ahora bien; este ser no es una nada negativa, aunque por otra parte pertenezca a la verdad de este ser, que el ser sea sin el ente, pero jamás un ente sea sin el ser. (WM, 4.ª ed. 1943, "Nachwort", p. 25 s.) [29].

La "nada" es, por lo tanto, nada únicamente respecto de nuestro conocimiento conceptual, ya que este conocimiento se limita por su misma naturaleza al ente intramundano; pero en sí es algo muy positivo, es decir, algo intrínsecamente independiente y anterior a todo ser finito,

---

[28] P. ORTEGA, *O. cit.*, p. 262.

[29] NABER, en *Gregorianum*, 28 (1947), pp. 357-538; cf. WAHEL, *Petite histoire de l'existentialisme*, p. 11 ss.

accesible al conocimiento humano por un conocimiento distinto del lógico-conceptual.

Ocupando un término medio entre los que afirman la trascendencia absoluta de Dios y los que niegan rotundamente su existencia, están algunos existencialistas católicos, como Peter Wust y Gabriel Marcel.

Sin renunciar al método propio de la filosofía existencial, por medio de análisis de situaciones como la fidelidad y la esperanza, G. Marcel descubre la existencia de un Tú íntimo y soberano al que nuestro yo precario y necesitado espera e invoca en lo más íntimo de su ser.

* * *

Es indudable que el existencialismo, en cuanto indica una reacción contra el idealismo, aportó a la verdadera filosofía realista un notable progreso. Pero no todos los existencialistas han superado de lleno el idealismo. A casi todos los principales se les ha inculpado de haber caído en el vicio que querían combatir. La distinción de las esferas óntica y ontológica hecha por Heidegger en su análisis existencial denuncia una mentalidad trascendentalista no muy lejos de la kantiana. El aspecto tributario del idealismo que todavía posee el existencialismo de Gabriel Marcel lo ha puesto de relieve M. de Corte,[30] y Pedro Descoqs ha manifestado como idealistas muchas teorías de Sartre[31].

De todas maneras no se puede negar que en el análisis e interpretación de los fenómenos concretos han revelado excepcionales aptitudes los seguidores de la nueva escuela.

En esto no hay por qué debamos escatimarles ningún mérito; antes al contrario, reconocerles la gran obra de haber librado a ciertas corrientes filosóficas de su exageradamente abstracto racionalismo. Incluso no hay dificultad ninguna en admitir el valor propedéutico de esa metafísica intuitiva y prelógica que no niega, sino reclama como complemento la metafísica intelectual.

El gran defecto del existencialismo es su antiintelectualismo. Esta actitud, tomada ya desde el punto de partida, le ha hecho incapaz de toda ascensión a las regiones de una metafísica universalmente válida. El metempirismo y metapsicologismo no remedian este gran defecto.

"En sus reacciones contra los excesos del intelectualismo—escribe el P. Arnou—ha llegado a perder la fe en la inteligencia y a echarse en brazos del amor con el fin de penetrar en los dominios de la existencia.

---

[30] CORTE, *O. cit.*, pp. 51-52.
[31] En *Revue de Philosophie* (1946), pp. 73-74.

Sin duda que el amor aquí considerado es distinto del deseo, y es un amor que es la respuesta a una llamada, una salida fuera de sí mismo, una subordinación a otro a quien yo confiadamente deseo como otro en sí mismo, para sí mismo, y no para mí mismo."

Todo esto es muy bello. Pero este amor es una elección, la elección de Gabriel Marcel en completa oposición a la elección de Jean-Paul Sartre; y muchos escépticos murmuran: "La conciencia de Sartre es tal vez distinta de la de Gabriel Marcel, y la contienda es pura cuestión de temperamento." [32]

NEMESIO GONZALEZ CAMINERO, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

---

[32] En *The modern Schoolman* (1947), p. 206.

EL SENTIDO INTIMO DE LA CRITERIOLOGIA BALMESIANA

I.—Apreciaciones inexactas sobre el sentido de la obra balmesiana.

Muchas veces, al tratar sobre filósofos, los autores suelen pegar una etiqueta encima del contenido de un sistema; escriben luego sobre esta etiqueta dos palabras, y ya siguen adelante, sin más, como si poseyeran todo el contenido del sistema, lo mismo que si se tratase de una fórmula química escrita en el frasco de un boticario: James, pragmatista; Reid, escocés; Platón, idealista objetivo, etc.

Este proceder ofrece la ventaja de que así se pueden manejar los sistemas con la misma facilidad con que se trasladan de un sitio a otro los frascos de una botica; pero tiene el gravísimo inconveniente de que las más íntimas esencias de un licor queden desconocidas o aun desfiguradas, contrahechas; lo mismo que un apodo, precisamente por exagerar un rasgo único, caricaturiza a una persona en vez de retratarla.

Así acontece, por desgracia, muchísimas veces con la filosofía de Balmes. Se ha tomado la costumbre de decir: "sentido común, filosofía rastrera y pobre que no va al fondo de los problemas", y ya está; sin más proceso, ya se ha ejecutado a un filósofo eminente y sus concepciones doctrinales.

Quisiera mostrar con el presente trabajo que el sentido íntimo de la obra balmesiana no es ni tiene nada que ver con esta etiqueta de caricatura que se le pega encima.

El filósofo francés Gabriel Picard, buscando una cabeza de turco sobre la que descargar sus golpes, dibuja así la etiqueta de la actitud de Balmes: en su criteriología, dice Picard, Balmes procede concediendo a la mente "quelque peu à l'aveugle, une confiance absolue" [1]

Y aún más recientemente el prestigioso filósofo alemán Joseph de Vries despachaba a Balmes en pocas líneas afirmando, contra lo que lla-

[1] G. Picard: *Le problème critique fondamental*, Archives de Philosophie I (1923), cahier 2, p. 106.

man teoría "suya" de las tres verdades primitivas, que en realidad una cualquiera de estas tres verdades no supone que se posea las otras como *premisa explícita* para la elaboración criteriológica [2]. Como que Balmes no dice esto, es muy dudoso que De Vries hubiese leído a Balmes por sí mismo cuando escribió estas líneas: probablemente lo citaba por referencia indirecta (y deficientísima, de Mercier). Por lo menos me parece indudable que si Balmes viviese hoy día, y viese reproducido así su sistema, quedaría consternado.

Nada digamos de Mercier, que con unas breves páginas de exposición sumamente superficial de la criteriología balmesiana tacha a Balmes de dogmatista exagerado [3] y sigue adelante sin más.

Pudieran aducirse bastantes autores que pasan así ligeramente sobre el balmesismo sin penetrar en el sentido íntimo de su sistema, y otros que, haciendo gala de estar bien informados, ni siquiera mencionan a Balmes; por ejemplo, Bréhier, en su *Historia de la Filosofía*, traducida recientemente en Buenos Aires en dos gruesos tomos con un total de 1.800 páginas, en medio de una barahunda de autores de quinta categoría sólo dedica a Suárez dos líneas exactas, pero ni siquiera contiene una sola vez el nombre de Balmes.

No participo yo de esta mentalidad exclusivista; si la filosofía ha de ser un triunfo del espíritu, no pueden predominar en ella estos exclusivismos y favoritismos apriorísticos. Frente a esta actitud presento ahora, como reivindicación de Balmes, el tema (que desarrollaré en este breve estudio) con el siguiente enunciado: al abordar el problema del conocimiento se han de distinguir cuidadosamente dos pasos: 1.º, comprobación refleja o científica de la situación en que debemos investigar, lo cual, si bien orienta desde el principio lo que será esta investigación, no se confunde sin embargo con ella; y 2.º, la sistematización ulterior o investigación hasta sus últimos pormenores para elaborar un contenido doctrinal criteriológico. Pues bien. Balmes en su criteriología, a mi pa-

---

[2] J. DE VRIES: *Pensar y Ser*. Versión española por A. M. Menchaca. Madrid (1945), página 120, núm. 74.

[3] D. MERCIER: *Critériologie Générale, ou traité général de la certitude*. Huitième ed. Louvain, 1923. Expone la criteriología balmesiana desde la pág. 94 a la 101. Me parece que Balmes, si leyese el artículo 2.º (pág. 106-113) de refutación del "dogmatismo exagerado", pediría por favor que leyesen su propia obra; pero leer de veras, lo que se llama leer: no, arrancar la corteza de un libro. En la pág. 113, concluye así Mercier. Autant il est arbitraire de préjuger, avec les partisans du doute universel, soit réel, soit méthodique, l'incapacité foncière de la raison humaine pour le vrai, autant il l'est de *considerée comme acquise, des avant de franchir le seuil de l'épistemologie, l'aptitude générale de la raison á connaitre la realité telle qu'elle est*". En todo el presente trabajo subrayaré en los textos citados, como en el aducido ahora, algunas palabras más importantes.

recer, se detiene en el primer paso, es verdad; su obra ha de ser completada con una ulterior investigación que ofrezca el segundo; pero este primer paso que da Balmes en ella no es escamoteable, como si fuera cosa de poco valor; por el contrario, es acertadísimo y muy profundo, lejos de cualquier clase de fideísmo.

II.—La "metacrítica".

Intentemos comprender este punto de partida inicial, sin el que no puede tener sentido nada del balmesismo subsiguiente. Así como no se puede comprender la Crítica de la Razón Pura sin tener en cuenta la distinción "fenómeno-noúmeno"; así como no se puede comprender a Husserl sin la noción de "trascendencia en la inmanencia", del mismo modo opino que no se puede comprender la criteriología de Balmes *sin ver el sentido que éste pretendió* darle.

Para ello me serviré de un ejemplo: supongamos que tratamos de elaborar la ciencia lógica. ¿Cómo podremos elaborarla? Hay dos caminos muy diversos que no se pueden confundir: uno de ellos sería, por ejemplo, mostrar (como hace Aristóteles en los Primeros Analíticos) qué es el silogismo, cuántas clases hay de silogismos, cuáles son buenos y cuáles rechazables, etc. Es decir, un conjunto de conocimientos científicamente enlazados por razones o pruebas: esto será la ciencia lógica.

Pero es evidente que, además de este trabajo, hay otra labor por hacer. A esta ciencia podríamos añadir una metaciencia; a la lógica, una metalógica. Algo de esto hace, en parte por lo menos, Aristóteles, en los Segundos Analíticos: aquí ya no explica el modo de demostrar, sino que demuestra su explicación del modo de demostrar. A la matemática corresponde también la metamatemática, y lo mismo pasa con todas las ciencias que tienen su correspondiente metaciencia. Ahora bien, a la Criteriología o Crítica le corresponde asimismo una metacrítica, una justificación de lo que es este sistema de justificación.

Supongamos que un investigador de cuestiones críticas llega a elaborar un sistema criteriológico tal que, a partir de una proposición, muestra el enlace progresivo con otras hasta llegar a justificar al fin de su sistema la legitimidad de la verdad y de la certeza, y su pleno sentido. Con ello estará en posesión de una crítica. Pero preguntémonos: ¿qué teoría hay sobre el valor y el modo de sistematizar estas cuestiones críticas? A esta pregunta respondería la metacrítica como ciencia más fundamental.

Pues bien, el primer rasgo que a mi ver define el sentido íntimo de

la criteriología de Balmes es que no es tanto una crítica como una metacrítica; es decir, no intenta con plenitud la elaboración de un sistema de proposiciones concatenadas (que sería la criteriología y la justificación sistematizada del valor y del modo de nuestro pensar), sino la justificación de esta justificación, lo que es su fundamento previo.

De ahí que muchos, al tomar la obra balmesiana y no encontrar en ella esta elaboración ulterior que buscaban, la rechacen sin más: es un yerro, proceden en esto sin ver que si no da Balmes una elaboración *ulterior*, da una elaboración *previa*. Y sin verlo dejan perder el trabajo de un hombre genial como pocos, cual fué Balmes.

Examinemos, si el lector juzga de interés esta investigación, en qué consiste esta metacrítica balmesiana.

III.—Dos actitudes: poner en contingencia el "hecho", o sólo examinar el "modo" de explicarlo.

Ya desde el principio observa Balmes que al abordar la criteriología puede uno estar movido por dos actitudes muy diversas: una es la siguiente: 1.ª, es un hecho que hay aptitud para la verdad (entendida en sentido aristotélico) y sólo trato de explicarme el *cómo* la hay; 2.ª, no parto de este hecho, sino que investigo *si la hay*, y para ello hago depender la realidad de este hecho de la investigación sobre el *cómo*: si ésta fracasa, la afirmación misma del hecho fracasará; si en la investigación llego a un resultado positivo, el hecho se establecerá.

Kant, al empezar su crítica, partía del *hecho* de que es legítima la verdad científica ofrecida por la matemática y por la física, por la razón de que su éxito experimental e histórico no permite ponerlas en duda; Kant sólo quería buscar la explicación del *cómo* eran posibles. En cambio, para la metafísica investigaba Kant no meramente el *cómo*, sino que hacía depender la afirmación misma del *hecho* (la existencia de una metafísica verdadera), la hacía depender, digo, de aquello que iba a ser la investigación del *cómo*.

Husserl fué quien pretendió empezar sin ningún presupuesto absolutamente. Pronto le mostraron sus discípulos que esto era un plan quimérico; Heidegger no discute si alcanzamos o no el ser, no discute si existe o no el mundo externo: lo da por supuesto; hasta recuerdo haber leído su afirmación de que esta sola pregunta ya sería escandalosa.

Y se comprende, porque una carencia absoluta de presupuestos es físicamente imposible: el que diga que parte del aserto de no tener absolutamente ningún presupuesto, por lo menos tiene el presupuesto de

no querer tenerlos, que ya es presuponer mucho, algo que elimina, retiene, inhibe con la *epokhé*, y que, por lo tanto, discrimina qué entra y qué no entra en su *epokhé* o inhibición de presupuestos; lo cual no puede hacerse sin presuponer de hecho muchas cosas. Además, el filósofo, quiéralo o no, será hombre, y, por tanto, tendrá el presupuesto ineludible de discurrir no como ángel, sino como hombre; tendrá una lengua materna que influirá (quiéralo o no) en su discurrir, intuir y sentir; tendrá una patria, una educación, un pasado propio, una conducta moral, que ineludiblemente influirán en él y en sus actos científicos, tanto si lo tiene por bien como si se rebela contra el hecho de que así sea, tanto si se forja la ilusión de haber eliminado totalmente estos influjos como si no.

Pretender eliminar radicalmente todos estos presupuestos es sencillamente *utópico*, y si no tiene *tópos* no existe en esta tierra. Concluyamos, pues, que una ausencia absoluta de presupuestos es imposible.

No obstante, alguien podrá decir: no es lo mismo su-*poner* (supponere) que sub-*yacer* (sub-jacere). Es decir, una clase de presupuesto es la de *poner* algo en mi raciocinio, y otra clase de presupuestos es que algo *esté* latente implícitamente, bajo mi raciocinio, pero de suerte que no lo *ponga como premisa de él*. Ahora bien, es evidente que no pueden eliminarse todos los presupuestos en un sentido, como hemos demostrado (porque esto equivaldría a destruirse totalmente a sí mismo); pero ¿no pueden eliminarse los presupuestos en el otro sentido, de presupuestos *lógicos?*

Es clara la respuesta que hay que dar a esta interesante pregunta: supongamos que alguien intenta construir un sistema sin presupuestos en el segundo sentido; esto es decir que *tendrá* subyacentes en su discurrir todas las condiciones humanas, pero no las *pondrá* como premisas lógicas: entre sus premisas habrá sólo uno o varios elementos previos, primeros, que se justifiquen por sí mismos, y luego de ahí irá deduciendo y elaborando el resto del sistema. Al que intentase proceder así le diría que éste en rigor intenta elaborar propiamente la "crítica". Pero le advertiría que con esto no ha terminado su trabajo; que además de esta crítica hay una "metacrítica", es decir, una ciencia que no examinará precisamente los supuestos que él *ponga*, sino los supuestos que *hay*, póngalos como premisa lógica o no. Pues bien, ésta es la labor de Balmes, harto desconocida, pero interesantísima, a mi ver.

Al publicar recientemente dos obras *(Filosofía y Vida, Filosofía y Razón)* he hablado de *actitudes*: con ello pretendo precisamente observar (entre otras cosas) que hay estos elementos *subyacentes* (no *supuestos)*, y que influyen en todo el filosofar. En otras palabras: la filoso-

fía postkantiana se entregó a buscar los *a priori* del espíritu humano: pero preguntémonos: ¿cuál es el *a priori* requerido para buscar bien y hallar efectivamente estos *a priori?* Por no atender a este examen de comprobación, usado en otras ciencias, se disparan a veces los filósofos en trayectorias rectilíneas, pero mal dirigidas, que llevan a la espantosa disgregación y a las tremendas consecuencias que por desgracia hemos observado. Si, tal sistema está bien trabado; así discurriría un ángel si pudiera discurrir para filosofar; pero el que ha trabado este sistema no es un ángel, sino un hombre: ha dado golpes de ciego.

Este examen sobre las condiciones previas para el recto filosofar no es ocioso ni difícil: se usa, como he dicho, en las otras ciencias, por ejemplo en la Lógica simbólica, con el método de comprobación de las leyes, teorizado por el lógico alemán E. Schröder. ¿Por qué no ha de tenerse en cuenta en la filosofía? ¿Acaso porque aquí no hay peligro de errores o desviaciones? Al revés, hay aquí mayor peligro. ¿Acaso los filósofos se forjan la ilusión de que eliminarán su propia naturaleza humana al filosofar? Es pueril pensarlo. ¿O piensan que pueden prescindir de ella bajo todo respecto e influjo? Sería perfectamente utópico. El que se pone a filosofar, antes ha nacido en una fecha precisa, de padres fijos que él no se ha escogido, y en un sitio determinado que no ha tomado porque le fuese agradable: quiéralo o no, esto (y todo lo que va con esto) condiciona su vivir; y así como esta realidad previa condiciona todo su vivir, quiéralo o no, también condiciona (por lo menos en parte, no totalmente, como es evidente) su filosofar. ¿Con qué derecho, pues, filosofa sin examinar previamente sus *posibilidades* de filosofar? Este examen no será filosofía, si se quiere, sino metafilosofía, pero es irrecusable.

IV.—Actitud de Balmes.

Desde el mismo pórtico de su filosofía plantea Balmes claramente su cometido ante la cuestión crítica, con estos términos: "Para fijar bien las ideas conviene distinguir con mucho cuidado [1.º] entre la *existencia* de la certeza, [2.º] los *fundamentos* en que estriba, y el *modo* con que la adquirimos. Su existencia es un hecho indisputable; sus fundamentos son objeto de cuestiones filosóficas; el modo de adquirirla es en muchos casos un fenómeno oculto que no está sujeto a la observación" [4].

¿Es esto decir que Balmes, desde el principio, *se da* lo que ha de ser

[4] *Filosofía Fundamental*, libro 1.º, cap. 2.º; *Obras Completas*. Barcelona, 1935, vol. 16; pág. 21, núm. 5. En adelante citaré la obra de Balmes según este orden.

el resultado de la investigación crítica? Nada más falso. El resultado de la investigación crítica sería un aserto quizá sobre lo mismo, pero *sistemático*; el resultado de su elaboración será un aserto sobre el mismo punto, pero trabado *razonadamente*: lo que él se da al principio es asistemático, algo previo; no se da, pues, lo mismo. Con el telescopio enfocará el astrónomo el planeta Marte para estudiarlo, pero con sus ojos ya ha visto qué dirección había de tener su telescopio para enfocarlo y encontrarlo: luego, al mirar el cielo, ¿se dió previamente el objeto de su futura investigación? Se lo dió con ojos de hombre que le habían de ayudar a ver lo mismo, sí, pero no con ojos de astrónomo. Naturaleza y ciencia afirman desde el principio un pacto de alianza: y esto no de modo aleatorio, sino por necesidad, porque la ciencia se obtendrá siempre, quiérase o no, como producto de una naturaleza.

No se da, pues, Balmes al principio lo mismo que ha de probar, porque se lo da por otra vía distinta. Pero sería sumamente ingenuo rechazar esta actitud previa que llaman ingenua: sería "ingenua" si se pretendiese que sin más fuera científica, suplantara la científica; no es ingenua si es reconocimiento de una necesidad natural sin la que no se daría ninguna otra actitud, ni ingenua ni científica. Por esto he dicho que sería sumamente ingenuo rechazar esta actitud previa natural: sería como cerrar los ojos, al modo como hacen los niños cuando tienen miedo, y decir: "estoy solo, porque no veo a nadie". Igualmente es candorosísimo no querer darse cuenta de que quien va a filosofar es hombre, y de que, por tanto, quiéralo o no, filosofará al modo humano: sin esta realidad *subyacente* (aunque no *su-puesta* como premisa lógica) no puede filosofar, y menos filosofar rectamente.

"La filosofía [dice Balmes] debe comenzar, no por disputar sobre el *hecho* de la certeza, sino por la *explicación* del mismo. No estando ciertos de algo, nos es absolutamente imposible dar un solo paso en ninguna ciencia, ni tomar una resolución cualquiera en los negocios de la vida [...] Al examinar su objeto, debe la filosofía analizarle, mas no destruirle: que si esto hace, se destruye a sí propia. Todo raciocinio ha de tener un punto de apoyo, y este punto no puede ser sino un hecho. Que sea interno o externo, que sea una idea o un objeto, el hecho ha de existir; es necesario comenzar por suponer algo; a este algo le llamamos hecho: quien los niega todos, o comienza por dudar de todos, se asemeja al anatómico que antes de hacer la disección quemase el cadáver y aventase las cenizas" [5]. El hecho es en este caso que los hom-

[5] *Filosofía Fundamental*, 1, 2, Obras, 16, 23, 7.

bres estamos ciertos de muchas cosas, por lo menos de que vamos a filosofar sobre la certeza, y que, por tanto, un principio absolutamente absoluto, el infinito incondicionado, no se da; porque queramos o no, filosofemos o no, no variará por ello la fecha y circunstancias de nuestro nacimiento y de todo lo que vino con él, lo cual inexorablemente en cierto grado condicionará todo nuestro filosofar, empezando por el hecho mismo de que filosofemos.

Pero ocurre a Balmes espontáneamente una objeción: "Entonces la filosofía, se dirá, no comienza por un examen, sino por una afirmación: sí, no lo niego [dice Balmes], y ésta es una verdad tan fecunda, que su consignación puede cerrar la puerta a muchas cavilaciones y difundir abundante luz por toda la teoría de la certeza. Los filósofos se hacen la ilusión de que comienzan por la duda; nada más falso; por lo mismo que piensan, afirman, cuando no otra cosa, su propia duda; por lo mismo que raciocinan, afirman el enlace de las ideas, es decir, de todo el mundo lógico" [6]. Así lo reconoció expresamente al empezar a filosofar el mismo Fichte (como cita Balmes a continuación) si bien después ¡lo olvidó!

Entonces, ¿nos damos al principio lo que hemos de hallar al fin? Repito, al fin hemos de hallar esto mismo *sistematizado, razonado;* al principio lo encontramos legítimamente, es verdad, pero *previo* a toda sistematización: no se trata, pues, del mismo aserto. En todo caso, negar el estado previo o querer prescindir totalmente de él es absurdo; imaginar que por prescindir de él *en las premisas lógicas* se lo ha eliminado en su estrato subyacente, es lo más candoroso que darse pueda.

Pero se objetará: ¿qué límites hay en esta certeza inicial? No nos interesa ahora fijar los límites, ni podemos hacerlo sin elaborar esta metacrítica, porque estos límites al principio aprehendidos vagamente, después irán dibujándose poco a poco. Lo que desde luego interesa es comprobar este hecho: que por lo menos dentro de ciertos límites generales (que después se precisarán más) es indiscutible el hecho de que poseemos una legítima certeza y verdad naturales. Por ejemplo: ¿quién, al empezar a filosofar, no está cierto con todo derecho (aunque no sepa quizá dar razón refleja de ello) de que en el mundo hay otras personas, otros "yo" como el que todos percibimos empíricamente?

Si el que empieza a filosofar no *tiene* subyacente (no digo que *ponga* o suponga, como premisa lógica, sino que si no *tiene de hecho* subyacente) la certeza legítima de que está en la verdad sobre algo trascendente o *en sí* al afirmar que en el mundo hay otros "yo", entonces filosofe lo

---

[6] *Filosofía Fundamental,* 1, 2; Obras, 16, 23, 8.

que quiera no construirá nada sólido: porque si aun esta certeza evidentísima y legítima no estuviese subyacente en su pensar, ¿estarían subyacentes sus afirmaciones de que él realmente *antes* (luego trascendentemente al momento actual con que lo piensa) ha escrito algo, ha hablado algo? ¿Estarían subyacentes a sus elaboraciones los testimonios aducidos de otros filósofos, sus réplicas? Luego su mismo pensar se autodestruiría, se condenaría de antemano a la nada.

Adviértase bien que no digo que él haya de su-*poner* estas verdades en el momento de ir a filosofar, como algo lógicamente asentado a modo de premisa, pues en este caso habría un círculo vicioso; digo que su-póngalo o no *lógicamente*, ha de sub-yacer *de hecho*.

Un comienzo desde la nada, a partir del cero absóluto, es para el hombre imposible y absurdo, porque nace condicionado. Imaginar que el acto de apresar un "yo" trascendental, por ejemplo, es absolutamente incondicionado por el hecho de que en el orden de las premisas lógicas de su raciocinio no se ponga una condición o suposición, es una ingenuidad digna de un típico racionalista.

En cambio, la actitud inicial balmesiana tiene consecuencias sumamente interesantes. Porque implícitamente arrastra consigo la legítima admisión (aunque previa, natural) de que otras muchas realidades están igualmente sub-yacentes, pues si está subyacente a su pensar, por ejemplo, que existen otros "yo", otros filósofos (cuyos testimonios legítimamente aduce), igualmente estará subyacente el hecho de que *él con su pensar ha alcanzado algo trascendente* (es decir, la realidad de otros "yo" *en sí*, puesto que *en sí*, y no meramente en mi representación, piensan, sienten, viven, como yo lo experimento empíricamente de mí). Si este fundamento subyacente de un modo natural fallase, fallaría también lo que se hubiese afirmado científicamente en virtud de este fundamento natural o naturaleza. Y si después se confirma científicamente que no fallaba esto que antes se aprehendía naturalmente, entonces comprobamos que (según indica Balmes) nuestra misma naturaleza encauza ya desde el principio al filósofo en la senda única en que puede tener éxito su investigación sin contradecirse: es decir, que le ha colocado en la situación de no plantear el problema de *si existe* la verdad y la certeza legítima sobre la aprehensión de algo trascendente, sino que le ha colocado en la situación de estudiar *cómo verá reflejamente o sea científicamente* los fundamentos del hecho naturalmente subyacente.

Kant acertó, pues, al dar por subyacente al empezar su Crítica la verdad y el valor de la mente para alcanzar la ciencia matemática y la física; pero erró al negar que estuviese subyacente con el mismo derecho

la verdad metafísica al poner verdaderamente en duda su legitimidad. Pues, 1.°, la existencia de otros "yo" trascendentes a su pensar, la existencia de asertos matemáticos anteriores y, por tanto, trascendentes a su pensar, etc., etc,, están subyacentes, quiéralo o no, supóngalo como premisa lógica o no; 2.°, pero con ello ya ha tenido subyacente una metafísica, puesto que ha aprehendido algo trascendente a su pensamiento y puesto que sobre ello ha razonado con categorías y principios como el de no-contradicción, que ha usado en un sentido no meramente formal; 3.°, lo cual indica que los límites *tajantes* y *rectilíneos* que él imaginó entre su física y la metafísica, no existen: sin ellos, no puede ni plantear en sentido kantiano el problema crítico: con ellos no podría resolverlo.

"La certeza que preexiste a todo examen [dice Balmes] no es ciega; antes por el contrario, o nace de la claridad de la visión intelectual, o de un instinto conforme a la razón: no es contra la razón, es su base." [7]

¿No tiene algo de dogmático este método? Balmes lo reconoce: "Este método de filosofar tiene algo de dogmático", dice; pero con una fina sonrisa contra la candorosa ingenuidad de quien imaginase eliminar todo dogmatismo (que equivaldría a eliminar su misma vida humana subyacente) añade: todos lo han de reconocer "mal de su grado. No es un simple método filosófico, es la sumisión voluntaria a una necesidad indeclinable de nuestra própia naturaleza" [8].

Pero esta certeza subyacente, y nuestra afirmación de ella, si bien es válida, no es aún filosófica: "La certeza no nace de la reflexión; es un producto espontáneo de la naturaleza del hombre, y va aneja al acto directo de las facultades intelectuales y sensitivas" [9]; lo errado está en filosofar imaginándose que no hay nada subyacente a nuestra elaboración filosófica. Y adviértase que lo mismo que hemos dicho hasta ahora aplicándolo a Kant y a los idealistas solamente (para no complicar demasiado nuestro análisis) se diría contra la concepción husserliana, pues mi aserto de que hay, v. gr., otro "yo", no queda desvirtuado con imaginar que hay *en sí* (puesto por mi yo trascendental) *una esencia*: mi "yo" empírico, respecto de otro "yo" que lo aprehenda, ¡ciertamente no será una *esencia* "en sí" que él intuya idealmente!

¿Es duro para algunos filósofos reconocer que antes que filósofos son hombres, porque este reconocimiento echa por tierra los mismos cimientos de su filosofar y los encauza en otra dirección por la que no

[7] *Filosofía Fundamental*, 1, 2; Obras, 16, 28,14.
[8] *Ibid.*, 1, 2,; Obras, 16, 29,15.
[9] *Ibid.*, 1, 3; Obras, 16, 31,16.

querrían seguir? Lo siento; pero a esto responde Balmes: No ha de producirnos "irritación ni despecho. ¿Podemos acaso mudar nuestra naturaleza? ¿Está en nuestro poder el alterar el grado que ocupamos en la escala de los seres?"[10] Porque nos empeñemos en ser como dioses, ¿acaso dejaremos de ser hombres? A la base del recto filosofar está el consentimiento al ser, la sumisión a la realidad: sin esto habrá locura genial, si se quiere, o soberbia monstruosa, o lo que sea, pero no habrá verdad verdadera, es decir, no *será* lo que *finjamos* que es: el ser no se pliega a nuestro capricho, nosotros ineludiblemente nos hemos de someter a él.

Tal es la actitud humana de Balmes al empezar a filosofar contra "todo lo que sea luchar [dice] con el grito de nuestro *sentido íntimo*, con la voz de la *naturaleza misma*, para entregarse a vanas cavilaciones" [11].

V.—Elaboración criteriológica balmesiana.

Aunque Balmes en su tratado que hemos llamado "metacrítico" no tiene más divisiones de partes que las señaladas por los títulos de los capítulos, no obstante un atento estudio revela la conexión que enlaza a estos capítulos entre sí, de suerte que su tratado queda dividido en tres partes: *1.ª parte*: *Introducción*, cuyo sentido íntimo esperamos haber reseñado con lo anteriormente expuesto, y que abarca del cap. 1.º al 3.º: *2.ª parte*: *Crítica de las críticas unilaterales* (cap. 4.º al 14); *3.ª parte*: *Elaboración positiva de su doctrina "metacrítica"* (cap. 15 al 34).

El sentido de estas dos partes subsiguientes a la Introducción (ya expuesta) es claro: *¿cómo podrá el filósofo-hombre elaborar su criteriología?* O en otras palabras: nos están dadas ciertas *aprioridades* humanas que, como hemos dicho, nunca podremos eliminar de su estado subyacente, querámoslo o no: las eliminaremos en el engarce lógico de las premisas, o sea en nuestra sistematización explícita, pero nunca de su subyacencia real; investiguemos, pues: *¿en qué condiciones podrá tener éxito nuestra elaboración filosófica?*

En la 2.ª parte demuestra Balmes *cómo no podrá tener éxito* esta elaboración [12]; en la 3.ª, *cómo lo podrá tener*. Examinemos algo más detenidamente cada una de ellas.

---

[10] *Historia de la Filosofía* (*Filosofía Elemental*), § 63; Obras, 22, 295, 386.

[11] *Cartas a un escéptico*, 1.ª; Obras, 10, 23.

[12] Aunque he indicado que en esta 2.ª parte Balmes señala (y rechaza) la manera con que no podrá tener éxito la elaboración filosófica, hay, no obstante, en ella tres capítulos (del 11.º al 13.º) en que propiamente no hace labor negativa, sino selectiva de

Ante todo, Balmes afirma en estos prolegómenos a toda futura criteriología (tal es el sentido de su obra) que todo sistema unilateral está de antemano condenado al fracaso; es decir, que no puede elaborarse con rigor científico la criteriología si ésta parte de *un solo* elemento. "La ciencia trascendental" que pretende abarcar y explicar todas las ideas "es una quimera para nuestro espíritu mientras habita sobre la tierra" [13]. Algo parecido diría Meyerson al mostrar los "irracionales", que ni reduce ni reducirá nuestra deficientísima elaboración racional.

No tenemos ahora ocasión para seguir con pormenor todo este análisis de Balmes en la 2.ª parte, contra los sistemas unilaterales; pero para comprender el sentido de la obra balmesiana, que es lo que pretendemos mostrar, tampoco se requiere este análisis de pormenor; enumeremos sólo sus capítulos: no existe la ciencia trascendental en el orden intelectual humano (c. 6.°); ni puede elaborarse a partir del "yo" (Fitche) (capítulo 7.°); ni con la doctrina de la identidad universal (Schelling) (capítulos 8.°-9.°); ni con un principio unitario en el orden de la representación (cap. 10.°) (Leibniz, y podría añadirse Descartes, Kant).

Encierra su concepción en una imagen precisa que a la vez nos introduce en la parte siguiente o constructiva: no podemos buscar una "verdad-semilla", sino sólo una "verdad-cimiento" [14]. Sus palabras diáfanas como todas las de Balmes, muestran bien el alcance de su estudio sobre las "aprioridades *pre*-trascendentales" (si se permite esta expresión), necesario para hallar luego cuáles sean las "aprioridades trascendentales", caso de que las haya. Dice así: "Para la mejor inteligencia de lo que me propongo examinar, recordaré el verdadero estado de la cuestión. No busco un primer principio tal que ilumine por sí solo todas las verdades, o que las produzca, sino *una verdad que sea condición indispensable de todo conocimiento;* por esto no la llamo *origen,* sino *punto de apoyo;* el edificio no nace del cimiento, pero estriba en él [15].

Pero esta "condición indispensable de todo conocimiento", aun tomada como punto de apoyo (porque siendo no más que hombres nunca sacaremos de un "yo" trascendental, como de una semilla, toda la ciencia), ¿es una o es múltiple?

Todo el intento de Balmes en esta parte constructiva se concentra en demostrar que las verdades por alcanzar no son de un solo orden, sino de muchos órdenes; y que paralelamente nuestros medios de cap-

datos; pero su sentido cae plenamente dentro del cometido preliminar propio de esta 2.ª parte, si se la compara con el cometido de la 3.ª

[13] *Filosofía Fundamental,* 1, 4; Obras, 16, 46, 43.

[14] *Ibid.,* 1, 15; Obras, 16, 144-145, 143.

[15] *Ibid,*

tarlas serán múltiples también; en otras palabras: siempre entrará en juego nuestra razón, pero *no sólo la razón*. Así dice Balmes: "Los medios con que percibimos la verdad son de varios órdenes, lo que hace que las verdades mismas percibidas correspondan también a órdenes diferentes, paralelos, por decirlo así, con los respectivos medios de percepción" [16].

Para reducir a tres grupos generales los puntos fundamentales en que los filósofos han intentado hacer descansar sus sistemas, podrían enumerarse los siguientes: 1.°, unos parten de los *hechos;* tanto si son externos y nos atestiguan de ellos los sentidos, como si son internos y nos los da directamente la conciencia, siempre la fuente de información será según estos filósofos la conciencia. Balmes les demuestra que la conciencia se requiere, pero que no basta: que o bien llegarán con su uso exclusivo a un callejón sin salida (porque con sólo hechos sin principios universales no se hace ciencia), o bien padecerán una ilusión al imaginarse que después de haberse encerrado en la conciencia pueden salir de ella: Descartes (o Husserl, añadiríamos ahora) imaginó que con ella sola fundaría una sistematización: el testimonio de la conciencia se requiere: de ninguna manera basta para sistematizar una filosofía; 2.°, otros pretenden partir del *ejercicio* racional de demostración, con evidencias estrictas: tal Espinosa, o Kant, Fichte, o Hegel, etc., o aun Descartes, una vez admitido el primer testimonio de conciencia. Usan lo que llama Balmes el principio de evidencia. Balmes demuestra muy bien que son inconsecuentes, que son poco exigentes consigo mismos, que lógicamente no podrían dar los saltos que creen dar, de la esencia al existir; en una palabra, que supuestos sus procedimientos iniciales se deberían encerrar en un puro actualismo autodestructor; 3.°, otros pretenden examinar el *finalismo* propio de nuestro ser, su dinamismo, que él llama con dos nombres que hoy día nos parecen anticuados, pero que en este caso vienen a expresar lo mismo que finalismo y dinamismo: esos nombres son los de "instinto intelectual" y "sentido común". Balmes muestra también que este instinto no es ciego, es decir, que no puede darse solo y aislado, sino que a los hechos de conciencia se sobrepone el uso racional de la estricta evidencia demostrativa, y que finalmente (no aislado, sino sobreponiéndose a los dos cuando se trata de sistematizaciones especulativas) actúa el instinto intelectual (que en cosas prácticas actuará algo más independientemente y que entonces es llamado "sentido común").

Conviene fijarse en las palabras del mismo Balmes con que expresa

[16] *Filosofía Fundamental*, 1, 15; Obras, 16, 146, 147.

claramente su sentir precisamente en el capítulo que es una introducción a toda la elaboración positiva: "[1.°] Conciencia, [2.°] evidencia, [3.°] instinto intelectual o sentido común, he aquí los tres *medios; verdades,* [1.°] de sentido íntimo, [2.°] verdades necesarias, [3.°] verdades de sentido común, he aquí lo correspondiente a dichos medios" [17].

VI.—LA PRIMERA APRIORIDAD DEL FILOSOFAR O USO DE LA CONCIENCIA

Para filosofar hemos de echar mano del testimonio de la conciencia, y este testimonio es irrecusable: "La conciencia [al atestiguarnos lo que pasa en ella] es independiente de todo testimonio extrínseco a ella; es de una necesidad indeclinable, de una fuerza irresistible para producir certeza; *es infalible en lo que concierne a ella sola;* si existe, no puede menos de dar testimonio de sí misma; si no existe, no lo puede dar. *En ella la realidad y la apariencia se confunden: no puede ser aparente sin ser real; la apariencia,* por sí sola, es ya una verdadera conciencia" [18].

Tanto Descartes, como Kant, como los idealistas románticos, como el mismo Husserl admitirían de plano estas palabras balmesianas. Descartes concedía aún mucho más, porque de la conciencia del "yo" empírico, saltaba el "yo" trascendente o "nouménico"; Kant y los idealistas admitirían sin discusión lo que pasa en el "yo" empírico; y Husserl (sin darse cuenta de que Balmes había dicho algo semejante y mucho más sencillamente un siglo antes) repetirá que en la conciencia el objeto le está dado inmediatamente presente. Balmes dice algo parecido (y creo más exacto) con estas palabras: "en ella [en la conciencia] la realidad y la apariencia se confunden: no puede ser aparente sin ser real", pues si sueño en algo irreal, por lo menos es real que sueño, y si creo ver un color, es real mi creencia de ver un color: por tanto, en mi conciencia aprehendo mi acto de conciencia ahí presente, y lo que el acto lleva consigo, como su sentido o significado, su universalidad, etc.

Pero Balmes va mucho más lejos que todos estos filósofos porque demuestra: 1.°, contra Descartes, que si usa de la conciencia *sola,* comete un tránsito ilegítimo del "parecer", al "ser" (del fenómeno al noúmeno, diría Kant); 2.°, contra Kant y los idealistas, nuestro Balmes muestra agudamente que, quiéranlo o no, han de fecundar el hecho de la conciencia con verdades metafísicas y, por tanto, que las usarán en sentido y valor trascendente al aplicarlas a los datos de conciencia que son

[17] *Filosofía Fundamental,* 1, 15; Obras, 16, 146, 147.
[18] *Ibid.,* 1, 15; Obras, 16, 147, 148.

en sí trascendentes respecto del acto mental con que pensamos sobre ellos; 3.º, contra Husserl, que si toma este criterio de conciencia *exclusivamente*, ya no podrá salir de un mero formalismo, "yo pienso, luego existe el yo pienso": no deducirá más: lo cual es radicalmente insuficiente para fundar toda filosofía real que quiera salir de un mero análisis formal: Husserl hará de hecho como aquella comadreja que, entrando en la despensa por un agujero pequeño de la pared, no pudo luego salir por él a causa de lo que engordó al comer allí cuanto le venía a gusto: Husserl quedará encerrado en el mismo idealismo en que previamente se encierre con su *epokhé*. A la luz de estos hechos, las intuiciones de Balmes, pronunciadas al principio mismo de la era criticista, aparecen sencillamente profundas y grandiosas.

Por lo que se refiere al primer punto, las palabras de Balmes denuncian constantemente el ilegítimo salto cartesiano: el testimonio de la conciencia "por su naturaleza es puramente subjetivo; de modo que, considerado en sí mismo, *separadamente* del instinto intelectual y de la luz de la evidencia, nada atestigua con respecto a los objetos. Por él sabemos lo que experimentamos, no lo que *es;* percibimos el fenómeno, no la realidad; él nos autoriza a decir: me *parece* tal cosa; pero no, *es* tal cosa" [19]. "La conciencia es ciertamente la primera base para formar el juicio, pero no es suficiente para él" [20]. "El testimonio de la conciencia, considerado en *sí mismo* [es decir, sin sobreponerle el uso de la mente y su dinamismo o instinto intelectual], se limita de tal modo a lo puramente interno, que *por sí solo* [repite Balmes y lo subraya] nada vale para lo externo, ya sea para el criterio de la evidencia, ya para el de los sentidos. El testimonio de la conciencia es fundamento de los demás criterios, en cuanto es un hecho que todos ellos han menester y sin el cual son imposibles. De la combinación de la conciencia con el instinto intelectual nacen todos los demás criterios" [21].

Pero contra Kant y contra el idealismo postkantiano muestra asimismo

---

[19] *Filosofía Fundamental*, 1, 23; Obras, 16, 224, 225. Adviértase algo (importante para evitar un equívoco sumamente enojoso) que acabamos de observar en un artículo titulado *Una cuestión fundamental de criteriología, en Balmes*, destinado a la *Revista Portuguesa de Filosofía*. En él (§ IV) hacemos notar que estas aseveraciones balmesianas van contra el sistema cartesiano, que a partir de la *sola* conciencia pretendía elaborar su sistema; contra él muestra (lo mismo que contra Fichte) que, además, se requiere la razón y el finalismo intelectual; pero no se oponen de ninguna manera a los sistemas criteriológicos escolásticos, los cuales no empiezan con estos exclusivismos, ya que para nosotros es obvio que a los datos empíricos aplicamos la razón, y movidos por el dinamismo de nuestra misma naturaleza, a la que consideramos como facultad y no meramente como una aprioridad trascendental.

[20] *Ibid.*, 1, 23; Obras, 16, 229, 233.

[21] *Ibid.*, 1, 23; Obras, 16, 231-232, 237.

muy bien Balmes que, quiéranlo o nó, harán uso trascendente de las categorías metafísicas al aplicarlas a los hechos de conciencia, y que por tanto ya les darán valor trascendente, les harán representar algo exterior a sí, es decir, la realidad objetiva del hecho de conciencia, con lo cual la misma prueba de la no-trascendencia del pensar (que es la Crítica kantiana), si prueba, prueba esto trascendentemente (con lo cual se autodestruye), y si no prueba trascendentemente, no prueba nada (pues su sentido entonces equivaldría a decir, v. gr., no "mi noción de substancia es una categoría a priori", sino "mi pensamiento actual de mi noción de substancia, ahora es en mi representación la afirmación de que sólo en cuanto representada es una categoría a priori", con lo cual no significa nada toda la Crítica kantiana).

He aquí algunas de las frases balmesianas a este propósito: "Que yo pienso ahora, es absolutamente cierto para mí; pero este pensar mío *no es una verdad necesaria,* sino *muy contingente,* ya que podía muy bien suceder que jamás hubiese pensado ni existido; es un hecho puramente individual, pues no sale de mí, y su existencia o no existencia en nada afecta las verdades universales [22]; luego para que a partir del "yo" empírico obtenga cualquier aserto científico (o sea filosófico), es decir, *universal,* la representación mental y racional se habrá aplicado a los hechos previos y contingentes de conciencia: luego la universalidad y necesidad no les habrán sido aplicadas de un modo puramente sintético a priori (pues entonces no habría verdadera ciencia de mis actos de conciencia *en sí),* sino de un modo metafísico, es decir, trascendente: "El *yo* no puede ni ser conocido, ni pensado *de ninguna manera* [es decir, ni fenoménicamente como "yo" empírico, a lo Kant, ni como un absoluto trascendental, a lo Fitche], sino en cuanto se toma a sí mismo por objeto, y, por consiguiente, *en cuanto se coloca en la línea de los demás seres, para sujetarse a la actividad intelectual* que sólo obra en fuerza de las verdades objetivas. *La inteligencia no se concibe sin objetos, al menos internos; y estos objetos serán estériles si el entendimiento no concibe en ellos relaciones,* y por consiguiente, verdades" [23].

Esta sola genial exposición de Balmes destruye completamente de raíz toda la elaboración del idealismo trascendental kantiano y romántico, al mostrar de un modo "metacrítico" la contradicción inicial con que empiezan a filosofar unilateralmente. Ahora bien, esta doctrina que

---

[22] *Filosofía Fundamental,* 1, 7; Obras, 16, 69, 70.
[23] *Ibid.,* 1, 7; Obras, 16, 71, 71-72.

tan genialmente vió y formuló Balmes, la repite en varios sitios [24]

Por lo que se refiere al tercer punto antes mencionado, y que se dirige contra Husserl, basta recordar la prueba balmesiana de que el sistema de Fichte es estéril para elaborar una filosofía [25], lo cual, en parte al menos, tiene el mismo vigor demostrativo contra Husserl. Pero además quedará tratado cumplidamente dentro de poco cuando expongamos la imposibilidad que hay, según Balmes, de que las "verdades ideales" *por sí solas* permitan dar el salto a cualquier realidad objetiva existencial.

VII.—La segunda aprioridad del filosofar o uso de la razón deductiva y demostrativa (evidencia).

Usamos "verdades ideales", es decir, proposiciones o principios de expresión universal y necesaria; sin ellas no hay ciencia, sin ellas no podríamos enunciar ninguna ley o aserto de los que usan las ciencias.

Ahora bien, el predicado de estos juicios, ¿con qué derecho se atribuye a su sujeto con universalidad y con necesidad? La filosofía aristotélica (y, por tanto, la filosofía escolástica, que es su desarrollo) admiten que si el juicio de que se trata es verdadero, lo que corresponde en la realidad extramental a lo expresado por el predicado se identifica (según uno de los varios grados de identificación ya conocidos por esta filosofía) con lo expresado en la realidad por el sujeto; sólo trata de ver esta filosofía, 1.°, el *grado* de identificación (esencial, o bien de "proprium", o bien accidental), y 2.°, *cómo* nos consta esta identificación ("nota per se quoad se tantum", "quoad se et quoad nos", "quoad nos tantum", "nota per aliud"); pero, según decía al admitir que esta identificación se da *objetivamente*, por lo mismo admite el realismo del conocimiento: la universalidad y necesidad, por lo menos fundamentalmente, pertenecen a la "cosa".

Kant funda todo su sistema en los juicios sintéticos *a priori*, es decir, en que la universalidad y necesidad que no aparecen en ningún objeto empírico "solo", proceden de una *aprioridad* de la facultad. Pues bien también aquí Balmes muestra a Kant (y con ello a todo el idealis-

---

[24] Sigue diciendo contra Fichte, pero con un sentido plenamente aplicable a Kant: "El hecho de la conciencia nada tiene que ver con la ciencia, *sino en cuanto ofrece hechos a los cuales se pueden aplicar los principios objetivos, universales, necesarios*, independientes de toda individualidad finita, que constituyen el patrimonio de la razón humana, pero que no han menester la existencia de ningún hombre" particular, cap. 7, p. 72, n. 72; cfr. c. 14, p. 139, n. 138; c. 19, p. 188, n. 186-187. Véase singularmente cap. 8, p. 93, n. 92 y siguientes, que luego aduciremos en la nota 29.

[25] *Filosofía Fundamental*, l. 7; Obras, 16, 68, 70-84.

mo postkantiano) que este modo de filosofar está ya radicalmente viciado, por la razón de que si Kant fuese más riguroso y consecuente consigo mismo, *una vez admitido este planteamiento en virtud del cual elabora su Crítica, habría de admitir que prácticamente no puede haber ningún juicio analítico;* los juicios científicos serían, pues, sintéticos a priori (aun el de no-contradicción, y aun el de razón suficiente en su uso meramente formal): entonces el análisis trascendental kantiano se hace contradictorio consigo mismo o bien imposible. Balmes, una vez más, ha mostrado a Kant una aprioridad que destruye todas sus aprioridades.

Veamos sus palabras: "Si la razón de Kant fuese de algún valor, se inferiría que ni aun el juicio "el todo es mayor que su parte" es analítico; [...] Tampoco sería juicio analítico éste: 4 es mayor que 3 [...] El axioma: cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, tampoco sería juicio analítico [...]; no tendríamos más juicios analíticos que los puramente idénticos, o los comprendidos directamente en esta fórmula: A es A" [26]; más aún, ni siquiera éstos, si se admite la demostración que presenté al Congreso de Córdoba de 1944, pues por lo menos todos los juicios supondrán lo que llaman los lógicos un "cuantificador universal", es decir, darán de hecho a sus asertos el sentido latente de "*todo* A es A", o bien si se prefiere "A es *necesariamente* A" (lo mismo da expresar universalidad que infiere necesidad, que necesidad generadora de universalidad); ahora bien, por la misma concepción de Kant según la cual "toda" síntesis que el predicado añade al sujeto empírico, singular percibido en la experiencia o formulado por la mente, es síntesis "a priori", habría de afirmarse que también será una síntesis *a priori* este "todo" y este "necesariamente" de la fórmula más analítica que pudiera imaginarse, y dado que él pretende realizar su análisis trascendental en toda la Crítica, no en virtud de un juicio sintético *a priori* (pues se autodestruiría al hacer metafísica), y dado que de hecho no puede realizar este análisis trascendental, pues sus mismos principios más analíticos resultarían sintéticos *a priori*, nos encontramos con que ya desde el principio de la Crítica hay una contradicción fundamental que destruye en ciernes su sistema [27]: es decir, mostrando a Kant este absurdo *inicial*,

[26] *Filosofía Fundamental*, 1, 29; Obras, 16, 279, 285. Balmes admite, pues, que hay siempre en la realidad cierto grado de identificación del predicado con el sujeto; y que, por tanto, todos los juicios necesarios serán *en cierto grado* analíticos (cap. 28, p. 269, n. 275), lo cual equivale a expresar con otras palabras la doctrina aristotélica; más aún, equivale a indicar también con otras palabras que serán analíticos de "relación trascendental": todo lo cual expuse ampliamente en la comunicación que cito en la nota 27.

[27] ROIG GIRONELLA, J.: *Carácter analítico y sintético del principio de causalidad*. Publicado en la revista *Las Ciencias* (Madrid), 11 (1946), 317-339. Véase especialmente § IV, p. 331.

o se va a un escepticismo absoluto, o *directamente al realismo balmesiano*, que no se pregunta *si hay* conocimiento verdadero (en sentido trascedente), sino *cómo* explicaremos que haya conocimiento verdadero trascendente [28]. En otras palabras, la metacrítica previa ya ha orillado una enormidad de falsos problemas (por contradictorios consigo mismos, aun en su planteamiento) y ha enfocado la investigación hacia el verdadero sentido, que es lo que Balmes pretende realizar.

No solamente esto; Balmes, además, apela sagazmente al testimonio de la conciencia para hacer ver que las verdades ideales, al aplicarse a los hechos de la conciencia, suponen siempre una "dualidad" que si no estuviera destruiría toda aplicación y todo pensar, y si está destruye todo kantismo e idealismo: "Si bien se observa aún en la reflexión más íntima y concentrada la dualidad se halla [...] Cuando la inteligencia se vuelve sobre sí misma, no ve su esencia, pues no le es dada la intuición directa de sí propia; lo que ve son sus actos, y *a éstos toma por objeto*. Ahora bien, *el acto reflexivo no es el mismo acto reflexionado:* cuando pienso que pienso, el *primer pensar es distinto del segundo*, y tan distinto, que el uno sucede al otro, no pudiendo existir el pensar reflexivo sin que antes haya existido [luego trascendentemente para el segundo] el pensar reflexionado" [29]. Luego el uso de las verdades de evidencia, que habrán de aplicarse a los hechos presentados por la conciencia, nos lleva desde el principio a la posición realista, al planteamiento balmesiano del problema crítico ("no buscar *si* hay certeza, sino *cómo* la hay"), a la vez que nos llevan a eliminar el método kantiano e idealista.

Estas enseñanzas balmesianas, sobre todo lo que se refiere a las "ver-

---

[28] Prosigue Balmes: "Como esta doctrina destruye por su base el sistema de Kant en este punto, voy a desenvolverla y darle más sólido fundamento" (c. 29, p. 279, n. 285), que desarrolla con amplitud, hasta concluir con certera intuición: "De lo dicho se infiere que, en el orden puramente ideal, todos los juicios son analíticos, [...] [es decir, añadiríamos nosotros, *con* cierto grado de analiticidad, no igual para todos]. La *X*, pues, de que nos habla Kant, y cuyo despejo es uno de los problemas más importantes de la filosofía, no será más que la facultad del entendimiento para reunir en un concepto total conceptos de cosas diferentes y descubrir en aquél las relaciones que éstos tienen entre sí" (c. 28, p. 286, nn. 292-293), es decir, la capacidad propia del espíritu de *reflexionar* o *reduplicar* (conoce, por ej., el ser *en cuanto* ser, es decir, *universalmente*), lo cual es la intuición metafísica, raíz de la universalidad y necesidad de la inducción y, en una palabra, es lo propio de la actividad mental del espíritu.

[29] *Filosofía Fundamental*, 1, 8; Obras, 16, 93. 92. Son muy interesantes los números siguientes (93-97), en los que dirige sus pruebas contra Schelling; sin embargo, lo mismo prueban contra Kant, Croce, Brunschvicg o cualquier otro idealista. Apela también Balmes al testimonio de la conciencia para mostrar que nuestro "yo" no crea la síntesis objetiva (1, 7; Obras, 16, 76, 77), lo cual urgiría asimismo contra Husserl.

dades ideales" y a la "identidad universal", son sumamente interesantes porque de ahí se desprende ahora con toda espontaneidad su doctrina (tan mal comprendida frecuentemente) sobre la "evidencia" (como observa el mismo Balmes) en una nota que no habrán leído cuantos le atacan por no entender qué pretende, pues dice que se entenderá en función de sus capítulos sobre la identidad universal [30].

El sentido, pues, de la doctrina de Balmes en este punto de la evidencia es el siguiente: si el uso de la evidencia (que para él significa "intuición de atribución *universal* y *necesaria*, o sea de orden ideal, metafísico") [31] requiere su aplicación a un hecho (que nos será presentado siempre por la conciencia, y consiguientemente como algo *singular* y *contingente*), entonces hay en ella, por lo menos, un factor *existencial* objetivo (después en el § VIII veremos otro subjetivo) que *es irreductible a mero análisis de esencias* o, si se quiere, a análisis metafísico; luego el principio de evidencia no es evidente: es decir, no es evidente si se lo toma en sentido cartesiano-kantiano [32], de pura deducción analítica, esto es, *no todo lo que pasa en la intuición* (¡bien objetiva para Balmes!) [33] *de la evidencia, es reductible a pura razón;* lo cual equivale a decir así: es falso el principio subyacente en el racionalismo cartesiano-kantiano: "lo evidente es verdadero por ser *demostrable matemáticamente*, o sea *por sólo análisis racional* que ejecute el que lo admite"; es falso, puesto que hay factores "dados", no demostrados ni "demostrables" (no "demostrables", repito, con el sentido cartesiano-kantiano de esta palabra, o sea no demostrables con demostración *meramente analítica*, sino con demostración empírica o *a posteriori*, que consistirá en probar que en la experiencia se dan, de suerte que esto baste para admitir lo que "se da", aunque no se puede analizar *a priori* con prueba deductiva). Por ejemplo, los "primeros" principios que por ser "primeros" no tienen premisas "previas" de las que pudiera venir la demostración, y también la conciencia misma o hecho de existir.

Oigamos a Balmes: "Es una preocupación, un error de fatales consecuencias, el creer que podemos probarlo todo con el uso de la razón; antes que el uso de la razón están los principios en que ella se funda, y antes que uno y otro está la existencia de la razón misma y del ser

---

[30] "Para entender mejor lo que se dice en este capítulo sobre la evidencia, será útil enterarse bien de las doctrinas expuestas más abajo [sobre la identidad universal], desde el 26 hasta al 31 inclusive". (*Ibid.*, 1, 24; Obras, 16, 239, 246.)

[31] Véase *ibid.*, 1, 24; Obras, 16, 233, 240; lib. 1, c. 15, Obras, 16, 150-152, 153-154; y lib. 1, c. 24, Obras, 16, 233, 240, etc.

[32] *Ibid.*, 1, 22; Obras, 16, 217, 216.

[33] *Ibid.*, 1, 24; Obras, 16, 238, 245 y sig.

que raciocina. Lejos de que todo sea demostrable, se puede demostrar que hay cosas indemostrables [34]. Ahí radica la actitud de Balmes que antes he llamado "metacrítica": enseñar el modo mismo con que podrá tener éxito o no tenerlo nuestro filosofar.

Luego (consecuencia importante), repito, el principio de evidencia entendido con carácter "meramente" analítico cartesiano-kantiano no es evidente; luego será absurdo pretender fundar una criteriología con pretensiones de "mero" análisis trascendental: siempre habrá subyacentes dos elementos: 1.º, *el dato empírico* que (aunque sea un dato de la misma conciencia empírica) es aprehendido trascendentemente, o sea *en sí*, no demostrado *a priori* por mero análisis, ni demostrable por este lado, y 2.º, una fuerza *natural*, es decir, un dinamismo o finalismo mental (que Balmes llama "instinto intelectual" y a veces "sentido común") que *va al término de su actividad propia*, o sea que "objetiva".

Pero esto nos lleva por la mano a hablar precisamente de esta fuerza natural que se sobrepone a la "visión" para que se pase a la "afirmación" de existencia, es decir, que "objetive": esta fuerza que hoy día llamaríamos *finalismo* mental, *dinamismo* mental o, más técnicamente a gusto de algunos, "la aprioridad que consiste en que objetivemos las representaciones *en virtud de la misma naturaleza* de la facultad", esto Balmes lo llamó con una terminología poco feliz (porque se presta a equívocos) con los nombres de "instinto intelectual" o "sentido común".

VIII.—La tercera aprioridad del filosofar o impulso natural de la misma facultad intelectual a tender a su objeto u objetivación ("instinto intelectual").

Así como Balmes ha demostrado que es imposible elaborar una criteriología que pretenda reducir todas sus sistematificaciones a la aprehensión de un hecho de conciencia (o aun a un pretendido "absoluto" que se manifestaría en ella) porque hay siempre algo irreductible al puro empirismo, algo que será de orden ideal, o sea lo que él llama de "evidencia", del mismo modo demuestra que, aun sobreponiendo la "evidencia" al empirismo, hay también algo irreductible a los dos: es decir, hay el *impulso finalista intelectual*, lúcido desde luego (puesto que es "intelectual" y puesto que no actúa enteramente aislado, sino sobreponiéndose en mayor o menor grado a los anteriores, luego a la evidencia mis-

[34] Véase *ibid.*, 1, 24; Obras, 16, 163, 164.

ma): y a esto llama Balmes "instinto intelectual" o, según las aplicaciones, "sentido común", pero siempre con el mismo significado real.

Lo cual vale tanto como decir así: un sistema que pretenda haber filtrado toda la realidad de nuestra actividad mental con mero empirismo o con mero intelectualismo (tal, por ejemplo, el cartesianismo después de admitir el primer testimonio de conciencia, o el análisis trascendental de la Crítica de Kant) encontrará que no lo filtra todo, que hay un remanente un poso irreductible. Y éste es el tercer elemento que señala Balmes y que ha sido entendido por los autores tan superficialmente, que le han tachado de tener una filosofía "*fideísta*" o de "filosofía *vulgar* de sentido común", cuando en realidad dista infinitamente de entrambas.

Fijémonos en algunos significativos rasgos de la sistematización balmesiana. Habla Balmes a Kant, que cree poder llegar con su deducción crítica a la legitimidad de la realidad fenoménica presente en su conciencia y sobre la que se levantarían las matemáticas y la física (no la realidad nouménica que pudiera estarle subyacente). Pues bien, hablando a él, que cree haber llegado a tal afirmación de la presencia de los fenómenos, dice Balmes: "Es de notar, sin embargo, la contradicción en que incurren los filósofos que dicen: "yo no puedo dudar de lo que es subjetivo, esto es, de lo que me afecta a mí mismo, de lo que siento en mí; pero no tengo derecho a salir de mí mismo, y afirmar que lo que pienso es en realidad [trascendente, o sea *en sí*] como lo pienso". ¿Sabes que sientes, que piensas, que tienes en ti tal o cual apariencia? *¿Lo puedes probar? Es evidente que no. Lo que haces es ceder a un hecho, a una necesidad íntima* que te fuerza a *creer* que *piensas*, que sientes, que te parece tal o cual cosa; pues bien, *igual necesidad hay en el enlace del objeto* [*en sí*] *con la idea*, igual necesidad te fuerza a *creer* que lo que evidentemente te *parece* que es de tal o cual manera es, en efecto, de la misma manera; ninguno de los dos casos admite demostración [es decir, "analítica estricta" o de pura "evidencia metafísica"]; en ambos hay indeclinable necesidad; ¿dónde está, pues, la filosofía [postkantiana] cuando *tanta diferencia se quiere establecer entre cosas que no admiten ninguna? [es decir,* la afirmación fenoménica o nouménica, *en sí*]. Fitche ha dicho: "Es imposible explicar de una manera precisa cómo un pensador ha podido salir jamás del *yo*" [...] *Y con igual derecho* [replica Balmes] *se le podría decir a él que no se concibe cómo ha podido levantar su sistema sobre el yo.* ¿A qué apela? A un hecho de conciencia; es decir, a una necesidad. Y el asenso a la evidencia, *la certeza de*

que a la apariencia corresponde la realidad [trascendente] *¿no es también una necesidad?*" [35].

Resumamos, para no alargarnos demasiado en la exposición de esta tercera parte, cuyo sentido queda ya, según creemos, bien definido: afirma Balmes que con *sola* presencia de un hecho de conciencia, y con *sola* evidencial ideal, no se podrá explicar todo, hay un salto del "parecer" al "ser", por ejemplo, de que nos *parezca* que "es imposible que A sea a la vez no-A" a afirmar que *es así*, que *hay* (ya en sentido *meramente formal*, ya en sentido trascendente) esta imposibilidad [36].

Ahora bien, comprobar esta realidad, que es la presencia de este dinamismo de nuestras facultades mentales que una vez puestas en presencia de su objeto saltan a él (lo mismo pasa con todas las otras facultades humanas, espirituales o sensitivas o de orden vegetativo), esto es lo que Balmes entiende al afirmar el tercer elemento del todo o conjunto, que los escolásticos llamaríamos "evidencia total", elemento que él denomina, como he dicho, "instinto intelectual", que tiene aplicaciones variadísimas [37].

Adviértase bien, con todo, el sentido de las palabras de Balmes: él demuestra con toda la lucidez de una visión intelectual que *las ideas son objetivas* [38], pero comprueba que, aun antes de poseer tal demostración, ya hay una aprioridad, es decir, un dinamismo intelectual o, si se quiere, una *naturaleza de la facultad* (llamado "instinto intelectual") *que nos hace objetivar irresistiblemente el propio objeto representado, dentro del propio terreno y grado del ejercicio de que se trata.* Lo cual acaecerá (bien lo ha demostrado Balmes) con todos los filósofos, quiéranlo o no, aun con Fichte o con Kant, *por lo menos para afirmar la realidad fenoménica del fenómeno*, es decir, para decir que saltan del "me parece sentir" (o se me representa el sentir) al "siento": lo que nota Balmes muy agudamente son también las inconsecuencias de esos autores criticistas cuando insisten en el salto que hay para pasar del fenómeno a afirmar la *cosa en sí*; no, dice él; *el mismo salto hay que dar para afirmar que se da este salto*, es decir, para afirmar que esté *en sí* lo *en mí* o fenoménico. Luego hemos de reconocer que hay una aprioridad que nos empu-

---

[35] Véase *ibid.*, 1, 25; Obras, 16, 242-243, 251. Véase todo el resto del número, el 252 y sig.

[36] *Ibid.*, 1, 24; Obras, 16, 237, 244.

[37] *Ibid.*, 1, 15; Obras, 16, 154, 156-158. El R. P. Miguel Flori S. I., especialista en estudios balmesianos, ya hizo notar la aproximación de la noción de "instinto intelectual" con la de dinamismo finalístico axiológico: *Revalorización de la criteriología escolástica* (Acta Pontificiae Academiae Romanae et S. Thom. Aq. et Rel. Cath. 1936, vol. III, p. 11. Turín, 1937.)

[38] *Filosofía Fundamental*, 1, 25; Obras, 16, 245, 254.

ja, la cual no es la mera presencia del hecho o representación en la conciencia, ni el ver idealmente la conveniencia esencial o de evidencia, sino más radicalmente aún (aunque sin negar lo anterior) una *fuerza real*, un *impulso irresistible de naturaleza*. ¿Qué es? Es la misma naturaleza, la misma facultad, que puesta en presencia de su objeto nos empuja a él, simplemente porque su misma naturaleza es objetivar, si no ya no sería facultad ni representación: "la conciencia es ciertamente la primera base para formar el juicio, pero no es suficiente para él" [39].

Así, pues, el "instinto intelectual" de Balmes no es "ciego", antes al contrario, es "conforme a la razón: no es contra la razón, *es su base* [40]. Es (podría decirse) como una "inspiración" [41]: las "inspiraciones" son ciertamente "intelectuales" y, sin embargo, totalmente irreductibles a una "demostración de carácter racional". Este "instinto intelectual" sirve también para las cuestiones prácticas en las que no lo sobreponemos previamente a un hecho y a una evidencia (aunque estén de hecho subyacentes): "He llamado instinto intelectual [dice Balmes] a ese impulso que nos lleva a la certeza en muchos casos sin que medien el testimonio de la conciencia ni el de la evidencia" [42].

Este "instinto" es exactamente lo mismo que en las cosas "prácticas" llamará Balmes "sentido común", con variación de nombre debida únicamente a su diversa aplicación a otros objetos [43]: antes era llamado "instinto intelectual" en cuanto expresábamos con él, por ejemplo, un impulso de la "evidencia inmediata" en las "verdades primitivas" que por ser "primeras" no pueden probarse, como "es imposible que algo a la vez sea y no sea" [44]. Pero ahora podríamos hacer notar sus aplicaciones morales, o a cosas externas, o a la adhesión a la autoridad, o a asertos prácticos, etc. [45]

Lo que conviene evitar más cuidadosamente (si se quiere entender a Balmes) es aislar estos tres elementos de criterio: "Aquí observaré lo errado de los métodos *que aíslan las facultades del hombre*, y que, para conocer mejor el espíritu, le desfiguran y mutilan [...] Hay en el hombre, como en el universo, un conjunto de leyes cuyos efectos se desenvuelven simultáneamente con una regularidad armoniosa; *separarlas equi-*

---

39 *Filosofía Fundamental*, 1, 23; Obras, 16, 229, 233. Véase 1, 32; Obras, 16; 318, etc.
40 *Ibid.*, 1, 2; Obras, 16, 28, 14.
41 *Ibid.*, 1, 15; Obras, 16, 156, nota núm. 159.
42 *Ibid.*, 1, 15; Obras, 16, 153, 155.
43 *Ibid.*, 1, 32; Obras, 16, 315, 314.
44 *Ibid.*, 1, 32; Obras, 16, 317, 317. En el principio mismo de evidencia entra un "irresistible instinto de la naturaleza" (c. 22, n. 224).
45 *Ibid.*, 1, 32; Obras, 16, 317-322, 317-324.

vale muchas veces a ponerlas en contradicción, porque no siendo dado a ninguna de ellas el producir su efecto aisladamente, sino en combinación con las demás, cuando se les exige que obren por sí solos, en vez de efectos regulares, producen monstruosidades las más deformes" [46]. Precisamente el sentido total de la obra balmesiana tiene como una de sus principales características *unir en un haz los tres elementos de criterio que él señala,* hecho de conciencia, evidencia ideal, instinto intelectual de la facultad.

Y esta es, a los ojos de Balmes, la razón de que la filosofía racionalista no encuentre paz ni estabilidad; no le hace falta, en verdad, una revolución "copernicana", sino una revolución "humana": le hace falta tener en cuenta todas las aprioridades humanas que hacen posible la filosofía. Lo cual equivale a afirmar que ésta no podrá fundarse meramente sobre análisis de hechos de conciencia ni con meras deducciones o análisis trascendentales racionales, ni tampoco con un instinto que si se tomara aislado de ambos no sería filosófico, sino biótico y, por tanto, completamente ajeno al pensamiento balmesiano: la naturaleza humana nos impone (querámoslo reconocer o no, poco importa) la necesidad de actuar como hombres, y en el hombre su actuación es un "todo" armónico, un conjunto simultáneo de las tres clases de elementos.

Es verdad que podrían enumerarse todavía muchos otros medios (tales, por ejemplo, los que Balmes expone en *El Criterio*) [47]; pero ya están incluídos, por lo menos en general, dentro de estas tres directrices.

Mostrarnos esta realidad, tal ha sido el cometido del primer libro de la *Filosofía Fundamental* y tal es también, en cierto sentido paralelo, el de su obra gemela *El Criterio*, o lógica balmesiana, cuyo principio y cuyo fin proclaman la misma tesis: "Hay verdades de muchas clases, porque hay realidad de muchas clases. Hay también muchos modos de conocer la verdad. No todas las cosas se han de mirar de la misma manera, sino del modo que cada una de ellas se ve mejor. Al hombre le han sido dadas muchas facultades. Ninguna es inútil. [...] Una buena lógica debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre. Cuidar de la una y no de la otra es a veces esterilizar la segunda y malograr la primera. El hombre es un mundo pequeño; sus facultades son muchas y muy diversas; necesita armonía y no hay armonía sin atinada combinación, y no hay combinación atina-

---

[46] *Filosofía Fundamental* 1, 15; Obras, 16, 156, 159. Adviértase que es el capítulo introductorio a la 3.ª parte, y que explica todo el sentido que ésta tendrá.

[47] En *El Criterio*, c. 2, la atención; c. 12, prudencia científica; c. 13, no unilateralidad; c. 19, el corazón o afectividad, etc., etc.

da si [...] no ejerce sus funciones (o la suspende) en el tiempo oportuno" [48].

Para Balmes, pues, "una filosofía que no considera al hombre sino bajo un aspecto es una filosofía incompleta, que está en peligro de degenerar en falsa. En lo tocante a la certeza [es decir, al problema crítico] conviene no perder de vista la observación que precede: hacerse demasiado exclusivo es colocarse al borde del error. Analícense enhorabuena las fuentes de verdad; pero al mirarlas por separado no se pierda de vista el conjunto. [...] *La verdad es preciso buscarla por los medios humanos* y en proporción de nuestro alcance. *Las facultades de nuestro espíritu están sometidas a ciertas leyes* [aprioridades las hemos llamado con fercuencia en este trabajo] *de las que no podemos prescindir.* Una de las leyes más constantes de nuestro ser es la necesidad de un ejercicio simultáneo de facultades" [49].

Tal es el sentido íntimo, profundamente humano (y aun diría "profundamente cristiano") de la obra balmesiana.

IX.—Conclusión.

Resumamos en pocas frases lo principal del fruto sacado con nuestra investigación.

Kant, al observar la inestable multiplicidad y oposición de las filosofías nacidas con inspiración del racionalismo postcartesiano, concibió que era preciso llevar la investigación más atrás, al mismo método o modo de hacer la metafísica, para elaborar unos "prolegómenos a toda metafísica futura".

Balmes, observando los "delirios" (así llama a los frutos del postkantismo, con ejemplar sinceridad) nacidos precisamente de las raíces de la "Crítica" kantiana, toma desde el principio una orientación, un sentido, que equivalen a escribir unos "prolegómenos a toda crítica (o criteriología) futura". No son aún una crítica (como los prolegómenos kantianos tampoco intentan ser una metafísica): Balmes ha de ser completado, es verdad; pero son prolegómenos indispensables para ella.

La raíz de la decadente multiplicidad observada por Kant en la filosofía de su tiempo, y que hay que remediar hoy día aún más que entonces, no está en una revolución *objetiva* copernicana, sino en una revolución *subjetiva* humana, antirracionalista y contra la unilateralidad

[48] *El Criterio*, Prospecto y § 60; Obras, 15, 348-349.
[49] *Filosofía Fundamental*, 1, 34; Obras, 16, 339, 338.

en el filosofar de que está infectada casi toda la filosofía postkantiana: ésta es la revolución total en el método filosófico que habría que realizar.

Tal es el sentido íntimo de esta obra; y tan grande es el alcance de su visión profundamente humana, que por ello mismo resulta (y es natural) profundamente cristiana. Pues no requiere la filosofía cristiana disposiciones alambicadas para que se filosofe con rectitud, sino la sincera ansia en la búsqueda de la verdad y la humilde sumisión a ella desde que se la vislumbra, no la altanera pretensión de escudriñar y filtrar con nuestras débiles facultades todas las *fuentes del ser*, ni (lo que es peor aún) *crearlo*.

Por esto, a mis ojos, la elaboración criteriológica de Balmes, que orienta con profundidad y exactitud sobre los cimientos mismos del filosofar, es la obra más genial que se ha escrito sobre esta materia en todo el mundo, desde un siglo atrás hasta nuestros días.

¿Es Balmes fideísta?, ¿es su sistema el de la tesis de "las tres verdades", o bien la mera afirmación infundada de seguir el sentido común "porque sí", ciegamente? Quien dice esto, a mi ver, no ha penetrado más allá de la corteza de las palabras. Atribuirlo a Balmes sería lo mismo que llamar a Platón "visionario" o a Aristóteles "agnóstico".

Lo que nos pasa, por desgracia, es que no sabemos estudiar y revalorizar suficientemente entre nosotros, por medio de una investigación minuciosa y tenaz, estos genios de alcance universal y sus obras, que, como excepción y muy raramente, aparecen de tarde en tarde sobre nuestra tierra, cual auténtico mensaje del Criador a la peregrinante raza humana, que avanza penosamente a tientas por los desiertos del mundo en busca del oasis refrigerador por el que está anhelando con una sed sin límites hasta el día en que "no padecerán hambre ni sed, ni les herirá el viento ardoroso ni el sol" (Isaías, 49, 10).

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

Barcelona-Sarriá.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

ABSTRACCION DE TERCER GRADO Y OBJETO DE LA METAFISICA

Sumario.—I. Abstracción total.—II. Abstracción formal especificativa de las ciencias y los tres grados que contiene.—III Tres maneras de abstracción contenidas en el tercer grado de abstracción: A. Abstracción imperfectiva; B. Abstracción precisiva de toda imperfeción, que es la que nos da el ser en cuanto tal; C. Abstracción exclusiva de toda imperfección.—IV. Abstracción parcial.—Conclusiones.

La revista *Giornale di Metafisica* acaba de publicar un número dedicado a ilustrar la noción de metafísica [1] con la colaboración de muchos autores, que exponen sus respectivos puntos de vista. En algún colaborador hemos visto un loable empeño en explicar el *tercer grado de abstracción,* generador del objeto de la metafísica [2], y creo que un coloquio cortés puede contribuir a ilustrar el asunto. Para ello será necesario explicar los diversos modos de abstracción bajo el aspecto que se refiere a nuestro fin.

Abstracción, en general, es atender con la mente a una cosa sin atender a otras con las que está íntimamente ligada o identificada. Muchas son las divisiones de la abstracción; pero, por el momento, explicaremos la total, la formal y la parcial.

I

Abstracción total es aquella por la que se retiene lo común prescindido de lo individual y aun de algunas razones esenciales: lo retenido en esta abstracción es el universal directo, y se puede predicar distributivamente de muchos por identidad con cada uno de ellos. De esta manera de abstracción son todas las nociones que se hallan en el árbol de Porfirio colocadas sobre el individuo, así en línea recta como en línea colateral, hasta llegar al ente o ser en cuanto tal. Entre estas nociones se hallan algunas que son genéricas y predicamentales, como animal, cuerpo, etc.; otras son comunes a Dios y a algunas criaturas, como cog-

[1] *Giornale di Metafisica,* 2 (1947), nn. 4-5.

[2] ANGEL GONZÁLEZ: *La vía de acceso a la metafísica como procedimiento para ganar su esencia. Giornale di Metafisica,* 1. c.; pp. 373-388.

noscente viviente, inteligente, etc., y son metafísiamente análogas entre Dios y las criaturas. Otras, finalmente, son trascendentales, como el ser, que son también metafísicamente análogas.

Las nociones retenidas por la precisión se pueden predicar de las omitidas porque todas significan todo el ser, aunque no bajo todos sus aspectos. Y así se dice que Pedro es hombre, que el hombre es animal, que el animal es viviente, etc.[3].

Esta abstracción tiene lugar en todas las ciencias, sin exceptuar la metafísica, en donde son frecuentes predicaciones como éstas: lo finito es ser, lo finito es mudable, contingente; la cualidad es ser, la pasión es un accidente, etc. De aquí se sigue que esta clase de abstracción no sirve para especificar ninguna ciencia, ya que es común a todas ellas.

II

Abstracción formal especificativa de las ciencias.

La abstracción formal se dice en sentidos innumerables, y renunciamos por ahora a dar una clasificación sintética, aunque la intentaremos al fin de este escrito. Nosotros vamos a explicar la abstracción formal especificativa de las ciencias, la abstracción formal precisiva de imperfección, la abstracción formal exclusiva de toda imperfección, y la abstracción formal parcial, que incluiremos en el epígrafe de abstracción parcial.

La abstracción formal especificativa de las ciencias es aquella que prescinde en el ser de las diferencias provenientes de la materia o de alguna condición o propiedades de la materia. Se llama especificativa de las ciencias porque los objetos obtenidos por ella constituyen otras tantas ciencias supremas. Las ciencias así obtenidas tal vez se puedan subdividir en otras más particulares adoptando principios particulares y apropiados; mas las ciencias cumbres se clasifican por el modo de abstraer de la materia[3].

En esta abstracción se distinguen *tres grados*.

El *primer grado* de abstracción formal prescinde de la individuación de la materia y retiene toda la materia sensible, y esta abstracción nos da el objeto de la física filosófica, que comprende la cosmología y la psicología.

El *segundo grado* de abstracción formal prescinde de la singularidad de la materia y de todas sus propiedades sensibles, y retiene la materia corpórea en cuanto extensa y divisible, y esta abstracción nos da el objeto de las matemáticas.

El *tercer grado* de abstracción formal prescinde en absoluto de la materia, y retiene todas aquellas razones que se pueden verificar en las cosas inmateriales, ya se puedan verificar también en las cosas mate-

---

[3] Suárez, DM., 1, II, 7, 13. Juan de Santo Tomás: *Logica*, II, P. q. 17 a 1. Taurin, I, 820b 22-44; pp. 822b 1-20.

riales, ya no se puedan verificar en ellas. Esta abstracción nos da el objeto de la metafísica, cuya característica es abstraer de la materia ontológicamente [4].

Según este *tercer grado de abstracción de la materia,* la metafísica tratará del ser real en cuanto tal, y de todas las divisiones del ser que conserven esta abstracción de la materia. Tratará, por consiguiente, como de objetos propios del ser común y de sus propiedades y causas, de las divisiones del ser en Increado y creado, de las divisiones del ser creado en sustancia sometida a los accidentes, y de las sustancias espirituales en particular, de los accidentes en general y de la potencia, hábito, calidad, relación, acción, pasión, relación predicamental, porque todas estas razones se verifican en el espíritu exclusivamente o no exclusivamente.

Todos estos objetos tienen la suficiente *unidad* [5] para constituir una sola ciencia, porque aunque son diversísimos, como se ha visto, sin embargo todos convienen en el mismo objeto adecuado, que es el ser en cuanto tal, y en un solo aspecto bajo el cual se miran, que es la abstracción ontológica de la materia.

Alguien podría preguntar si el objeto de la metafísica prescinde, no solamente de la *materia, sino también de toda imperfección.* A lo cual se responde que la Metafísica no prescinde necesariamente de imperfección en sus objetos. Si la metafísica mirara al ser en cuanto prescindido, no sólo de materia sino también de imperfección, no podría tratar sino de Dios y de los predicados análogos comunes a Dios y a las criaturas, como son sustancia, ser, inteligente, etc., y no podría tratar de lo creado, de lo contigente, mudable, etc. La metafísica trata también de las cosas que prescinden de imperfección y de aquellas que excluyen toda imperfección porque estas cosas son inmateriales, no porque su objeto característico sea lo abstraído de imperfeción.

Bajo el aspecto de la *perfección* podemos establecer tres categorías de objetos en la metafísica; unos incluyen imperfección, como lo creado, lo finito, etc.; y otros prescinden de imperfección, como el ser, la sustancia inteligente, etc.; otros excluyen toda imperfección, como lo increado, lo infinito, etc. Todos estos objetos entran en la metafísica por ser inmateriales: lo perfecto entra en ella como una parte, no como lo característico de ella.

Problemas de clasificación.—Acerca de esta abstración se suscitan tres problemas: primero, por qué se llama formal; segundo, si ella es también abstracción total, y tercero, por qué nos da como resultado tres clases de ciencias.

A lo *primero,* decimos que esta abstracción se llama formal únicamente porque señala el objeto formal o especificativo a las ciencias supremas. Los otros sentidos en que se podría tomar el término formal serían los siguientes: *Primero,* porque retiene la forma sin la materia y sin su sujeto potencial, aunque con las imperfecciones que vienen a la forma de

[4] Suárez: DM 1, I, 16; s. II, 14; s. III, 11, donde explica qué es abstraer de la materia "secundum esse".

[5] DM 1, III, 6-10.

estar ordenada a un sujeto material y potencial. *Segundo*, por retener todo el ser, sujeto y forma, pero solamente según las perfecciones que provienen de la forma, prescindiendo de las imperfecciones que podrían provenir de la materia o de un sujeto potencial, *Tercero*, por retener todo el ser, sujeto subsistente y forma, pero solamente según las determinaciones que provienen de la forma y con exclusión de toda imperfección que podría provenir de la materia o de un sujeto potencial. Mas todos estos sentidos son inaceptables. La abstracción formal especificativa de las ciencias no retiene la forma sola, sino también la materia corporal, como se ve en la física y en las matemáticas, y el sujeto potencial, como se ve en lo finito, mudable, compuesto, que pertenecen a la metafísica. Así, que esta abstracción formal se llama formal únicamente porque señala a las ciencias su objeto formal.

El *segundo* problema era si esta abstración formal, especificativa de las ciencias, es abstracción total o no. A lo cual hay que responder que esta abstracción es total, porque retiene lo común y prescinde de la individuación, y a veces también de otras determinaciones esenciales. Los predicados caliente, activo, motor, figurado, divisible, finito, mudable son predicados que pertenecen a las tres ciencias que se obtienen por esta abstracción, y todos ellos se obtienen por la abstración total.

La abstracción total no especifica las ciencias, porque dentro de una misma ciencia hay muchas abstracciones totales, como cuando en la física se habla del árbol, del mineral, del hombre. Pero la abstracción formal que especifica las ciencias se mueve en el ancho campo de las abstracciones totales, que son comunes a todas las ciencias.

El *tercer* problema era por qué esta abstracción constituye precisamente tres clases de ciencias diversísimas, como la física, las matemáticas y la metafísica. Varias son las maneras de justificar esta conclusión.

Los cayetanistas se fundan en la raíz de la inteligibilidad. La raíz de la inteligibilidad, dicen, es la inmaterialidad; luego cuantos grados haya de inmaterialidad, otros tantos grados habrá de inteligibilidad, y cuantos grados haya de inteligibilidad, otras tantas ciencias se constituirán. Y como tres son los grados de abstracción de la materia, a saber, la abstracción de la singularidad, la abstracción de las propiedades sensibles de la materia y la total abstración de la materia, por eso son tres clases de ciencias las que se constituyen por estas tres clases de abstracción [6].

Los fundamentos en que se funda tal justificación son aleatorios e infundados. Se presupone que la materia es ininteligible, ya que la raíz de la inteligibilidad es la inmaterialidad. Se presupone, además, que la individuación proviene de la materia y no también de la forma, y, por consiguiente, que suprimir la individuación es suprimir la materia o lo material, lo cual es falso, porque después de omitir la singularidad, se retiene la materia y la cantidad en la física y en la matemática.

---

[6] Juan de Santo Tomás: *Lógica*, II, P. q. 5, a. Taur., I, 358b, 10 et ibid. q. 27, a. 1, Taur., 820b, 22, et 822b, 10.

La justificación real porqué las tres maneras de abstraer de la materia constituyen tres clases de ciencias, es el diverso modo de investigar que se impone a consecuencia de la triple abstracción. Abstrayendo solamente la singularidad de la materia en las cosas materiales, nos quedan como objeto de la ciencia los cuerpos, y éstos se han de investigar partiendo de las propiedades sensibles y de los efectos sensibles, lo cual es propio de la física. Abstrayendo la singularidad de la materia y de las propiedades sensibles y reteniendo solamente la extensión como dividida o divisible, nos queda solamente la cantidad continua o discreta, y en tal objeto solamente se pueden investigar las relaciones de igualdad, desigualdad, divisibilidad, que son el objeto de las matemáticas. Y abstrayendo totalmente de la materia, solamente nos quedan razones inmateriales, las cuales se han de investigar ante todo *a priori*, ya que sus efectos o propiedades nos son desconocidas por la experiencia, o por lo menos las que conocemos por la experiencia no son propiedades y efectos adecuados de dichas razones inmateriales [7].

Hemos dicho que en la abstracción formal especificativa de las ciencias hay tres clases de abstracción: la de primer grado, que nos da la física; la de segundo grado, que nos da la matemática, y la de tercer grado, que nos da la metafísica.

Pero dentro de la abstración de tercer grado hay tres clases de objetos muy diversos en la perfección, porque unos retienen imperfección, como lo finito, mudable, etc.; otros prescinden de toda imperfección, como el ser, la sustancia, etc., y otros excluyen toda imperfección, como los predicados estrictamente divinos. La abstracción por la que se obtiene cualquiera de estos objetos es de tercer grado, porque por todas ellas obtenemos objetos inmateriales; pero ¿no hay alguna diferencia entre estas abstracciones de tercer grado por las que se obtienen objetos tan diversos? Y sobre todo, ¿no merece especial consideración la abstracción por la que se obtiene el objeto adecuado de la metafísica, que es el ser en cuanto tal? A estas cuestiones responderemos en los párrafos siguientes.

III

Tres maneras de abstracción que se contienen dentro de la abstracción de tercer grado.

A. *Abstracción imperfectiva.*—Es aquella por la que se retienen objetos o razones objetivas que abstraen de la materia; pero con la imperfección propia de los objetos de experiencia, como finito, mudable, contingente.

¿Cómo y cuándo hacemos estas abstracciones? Unos dicen que la abstracción de estas razones se hace por comparación y solamente después que por experiencia sabemos que hay cosas corporales, finitas y

---

[7] DM, 1, II, 7, 13.

mudables, y por raciocinio o por doctrina sabemos que hay cosas espirituales, mudables y finitas. Solamente entonces comparamos las unas y las otras y vemos que son semejantes en la razón de finito, mudable y contingente, la cual razón prescinde ya de lo material y de inmaterial. Otros dicen que esa abstracción es solamente espontánea, no comparativa ni raciocinativa. En cualquier experiencia nuestra entra en nuestro entendimiento algún objeto corporal mudable, finito, contingente; ese objeto verifica no solamente la razón objetiva de mudable, finito y contingente corporal o experimental; sino también la razón absoluta y esencial de mudable, contingente y finito; y como el entendimiento está destinado y capacitado por su propia esencia para ver las razones esenciales de las cosas de la experiencia, abstrae espontáneamente no solamente la razón de finito, mudable y contingente corporal o experimental, sino también la razón absoluta de mudable, finito y contingente. Nos adherimos más a esta opinión, sin negar que después que con el raciocinio nos consta que hay objetos espirituales mudables, la abstracción será más perfecta y más acabado el concepto de estas nociones.

Esta abstración se llama *formal,* no porque retenga solamente la forma sin su sujeto potencial, ya que retiene el concreto en que se incluye el sujeto potencial, sino porque abstrae de la materia, y la abstracción de la materia es una de las clases de abstracción formal o especificativa de las ciencias. Es también total porque conserva la razón común, prescindida la individuación, con lo cual obtenemos un universal apto para ser predicado de muchos. Pertenece al tercer grado de abstracción por abstraer de toda materia; pero no es todo el tercer grado de abstracción, ni es la abstracción característica y específica de la metafísica, porque si la metafísica mirara a su objeto en cuanto sometido a la imperfección, no podría tratar más objetos inmateriales que los sometidos a alguna imperfección.

B. *Abstracción formal precisiva de toda imperfección* es aquella por la que se retiene en la forma lo que dice perfección, prescindiendo de todo lo que dice imperfección. Las nociones así obtenidas son análogas, como comunes a Dios y a las criaturas, y entre ellas descuella por su importancia la noción que constituye el *objeto adecuado de la metafísica, que es el ser en cuanto tal,* o sea en cuanto común a Dios y a las criaturas, y en cuanto potencial e indiferente para ser el ser Increado o el ser creado, el ser accidental o el ser sustancial.

Problemas genéticos.—Acerca de estos objetos se pregunta cómo los abstraemos, cuándo los abstraemos y cuál es la razón o fundamento de poderse abstraer.

Primero trataremos del concepto del ser, y después de los demás.

Concepto del ser: Algunos dicen que se abstrae por comparación, después que por experiencia sabemos que hay seres experimentales y corporales, y por raciocinio sabemos que hay seres espirituales y existe el ser increado. Solamente entonces podremos comparar ambas clases de seres, y por la comparación veremos que convienen en la razón comunísima de ser, que es la que retenemos por la precisión mental. Esta

manera de obtener el ser es imposible, como se demuestra más largamente en otro sitio [8]. Otros dicen que el ser se obtiene por abstracción espontánea, antes de todo raciocinio. Porque en toda experiencia penetra hasta nuestro entendimiento algún objeto en el cual se verifica, no sólo la razón de ser creado, sensible o experimental, sino también la razón absoluta de ser; y como nuestro entendimiento por su esencia es apto y está capacitado para ver en los objetos de la experiencia las razones esenciales, por eso en cualquier objeto de la experiencia aprehende el ser en cuanto tal. La obtención de este concepto se hace con cierto orden; lo primero, según la naturaleza, es la aprehensión intelectual de aquello mismo que captó el sentido; lo segundo es la razón de ser sensible; y, por fin, se capta la razón de ser en cuanto tal y se formula el juicio: "esto es algo, es ser". Posteriormente se perfecciona y se perfila más el contenido de este concepto; pero su contenido esencial se captó ya desde las primeras experiencias en que ya interviene el entendimiento [9].

De esta manera queda resuelto el angustioso problema que tan urgentemente se busca en el *Giornale di Metafisica*: "Cuál es la abstracción por la que se obtiene el objeto adecuado de la metafísica, que es el ser en cuanto tal". La abstracción por la que se obtiene el ser en cuanto tal, es la abstracción de tercer grado que abstrae de toda materia, y dentro de ese tercer grado el ser se obtiene por la segunda manera de abstracción, que es la precisiva de toda imperfección, no por la tercera, que es la exclusiva de toda imperfección, que Juan de Santo Tomás llama formal actual, y de la cual hablaremos en seguida. La manera de llevar a cabo esa abstracción que nos da el ser y otros conceptos análogos no es el raciocinio, ni la abstracción comparativa, sino la abstracción espontánea, suponiendo como fundamento que los objetos que penetran hasta el entendimiento por la experiencia, verifican en sí la noción de ser absolutamente considerado y que el entendimiento tiene capacidad esencial para percibir las razones esenciales en los objetos de la experiencia.

Y el mismo problema se suscita acerca de los conceptos análogos fuera del ser en cuanto tal, como son los conceptos de sabiduría, santidad, etc. ¿Cuándo y cómo y por qué podemos captar o formar las ideas de estas perfecciones, prescindiendo de toda imperfección? La formación de estos conceptos es anterior a todo raciocinio. En nuestras experiencias primitivas penetran hasta nuestro entendimiento objetos en los cuales se verifica, no solamente la razón objetiva con las imperfecciones propias de la experiencia, sino también esas mismas razones absolutamente consideradas, y como, por otra parte, nuestro entendimiento es apto y está capacitado por su esencia para captar en los objetos de la experiencia las razones esenciales, por eso las puede aprehender y aislar por abstracción de toda imperfección.

---

[8] J. Hellín: *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Editora Nacional. Avenida José Antonio, 62). 1947; pp. 367-374.

[9] Ibid.

Esta abstracción precisiva de toda imperfección se puede practicar solamente en aquellas formas que en su diferencia última tienen perfección, no en aquellas que en su diferencia última contienen imperfección. Un ejemplo aclarará lo que afirmamos.

Si hablamos de la intelección, nuestro concepto obvio nos representará un accidente del género cualitativo, inherente en el entendimiento, dependiente en su existir de la causalidad eficiente de la potencia intelectiva y del objeto y de la especie impresa, el cual accidente es formalmente noticia consciente de objetos escibles. En este objeto de nuestra experiencia podemos prescindir de todo lo que dice imperfección, como es el ser accidente, cualitativo,, inherente en el entendimiento y dependiente de múltiple causalidad eficiente, y retendremos solamente lo de ser noticia conscia de objetos escibles, lo cual no dice imperfección alguna. Y esta misma depuración la podemos hacer, no solamente en la forma o perfección abstracta de "intelección", sino también en el concreto, por ejemplo, "inteligente". Nuestro concepto obvio nos representaría un sujeto que es actualmente inteligente por una forma realmente distinta y accidental. Mas como en la forma hemos prescindido de la imperfección de ser un accidente, podemos concebir el ser inteligente como un ser que actualmente entiende, prescindiendo de si entiende por una forma real o conceptualmente distinta de él, o si entiende por una forma de intelección que ni es distinta de él ni real ni conceptualmente. Y ese inteligente concreto prescindirá de toda imperfección, lo mismo que la forma de intelección prescindía de toda imperfección [10].

Este análisis nos muestra cómo el entendimiento tiene suficiente fundamento en las cosas para hacer esas abstracciones perfectivas, supuesto que en él ha entrado el objeto de la experiencia y supuesta su capacidad esencial de captar tales razones inteligibles.

Añadíamos que esta forma de abstracción no se puede practicar en aquellas formas, que en su diferencia última contienen imperfección. Si se trata del color, este es un accidente cualitativo inherente en el cuerpo y es una afección de la luz. Aquí no solamente dicen imperfección las razones genéricas de accidente cualitativo e inherente en el cuerpo, sino también la diferencia última de ser afección de la luz corporal. Por consiguiente, si quisiéramos prescindir en el color de toda imperfección, nos quedaríamos sin ninguna realidad.

Problemas de clasificación.—Aquí también se suscitan los problemas de la abstracción anterior, a saber: por qué se llama formal. y si es total, y si es la característica de la metafísica.

A lo *primero* decimos que esta abstracción no se llama *formal* por retener solamente la forma con la imperfección de ser destinada a un sujeto potencial, como cuando se habla de la intelección accidental: tal abstracción lleva consigo imperfección en el objeto, y aquí se ha prescindido de toda imperfección. Se llama formal por retener todo el ser bajo las determinaciones que provienen de la forma una vez prescindi-

---

[10] J. Hellín: pp. 136-7.

das todas las imperfecciones. Podrá expresarse el resultado de esta abstracción en concreto o en abstracto, v. c. como *intelección* o como *inteligente;* pero en ambos casos se prescinde de toda imperfección. Y así, si se habla del concreto inteligente se prescinde, si es inteligente, por una forma real o conceptualmente distinta de él, o si es inteligente, por una forma que no es distinta de él ni real ni conceptualmente. También se podría llamar formal a esta abstracción porque en la depuración refleja de la forma se comienza por considerar la forma con su imperfección real de ser destinada a un sujeto potencial.

A lo *segundo* se responde que esta abstracción es también total, porque retiene todo el ser, prescindidas no solamente las diferencias que dicen imperfección, sino también las diferencias individuales, con lo cual el objeto obtenido se puede predicar distributivamente de muchos por identidad con cada uno de ellos, y esto basta para la abstracción total. La abstracción total se halla en esta abstracción precisiva de imperfección, no porque sea característica de ella, sino por ser común a todas las ciencias y casi a todo uso del entendimiento.

Al *tercer* problema hemos de responder como en el apartado anterior: esta abstracción pertenece al tercer grado de abstracción por prescindir de toda materia. Pero no es todo el tercer grado de abstracción, ni es la abstracción característica y especificativa de la metafísica. Si la metafísica mirara a su objeto como prescindido de toda imperfección, no podría tratar sino de razones que prescinden o que excluyen toda imperfección, y no podría tratar sobre lo creado, lo finito, mudable, contingente, que incluyen imperfección. La metafísica trata de las cosas que prescinden de toda imperfección porque son inmateriales, no porque ellas sean el objeto característico de la metafísica.

Disensiones escolásticas. ¿Consienten todos los escolásticos en admitir esta abstracción formal precisiva de toda imperfección? Claro es que Suárez la admite, la defiende y la aplica en innumerables ocasiones.

Pero los cayetanistas no admiten esta abstracción que prescinda de lo limitado y de lo ilimitado, y que nos dé un concepto análogo metafísicamente con analogía de atribución intrínseca. Ellos dicen que en seguida que en una forma se abstrae de toda imperfección, y se retiene lo que en la forma hay de actualidad o de perfección, por el mero hecho tal forma es infinita en su línea: será simplemente infinita si se trata de la existencia, y será infinita, *secundum quid*, si se trata de otras formas menos abstractas, como son la intelección, la santidad, la vida, etc. Para finitar estas perfecciones, que por la mera precisión de límites se han hecho infinitas, no basta devolverles mentalmente la diferencia limitativa que por la precisión mental se omitió, sino que es necesario infundir la forma en una potencia realmente distinta. Así que no son posibles sino los conceptos de una perfección infinita y de esa misma perfección en estado de finitud e imperfección, sin que se pueda admitir el concepto medio prescindido de la omniperfección y de la imperfección. El concepto que llaman análogo consiste en un término que significa los dos extremos, el infinito y el finito, directa, inmediata y formalmente, aunque de

una manera oscura o implícita (P. Marc), de tal manera que basta sólo el análisis para descubrir en él las inmensas riquezas de que goza [11]. Dicen, sin embargo, que tal concepto es uno porque representa a sus objetos, no dispersos ni inconexos, sino unidos por el vínculo de la proporcionalidad. Así como en la razón proporcional de duplo se representa no la razón de número en cuanto tal, sino toda la muchedumbre de números diversos que dicen a otros números la relación de doble, y esta relación la pensamos como muy diversa en cada par de números, así, al decir ser, sabiduría, santidad, etc., representamos no una razón común y prescindida de ser, sabiduría, santidad, etc., sino una innumerable muchedumbre de grados de sabiduría que dicen relación a innumerable muchedumbre de esencias a las que hacen sabias, y esta relación la pensamos como muy diversa en cada par de forma y de sujeto respectivo en que está.

Muy otra es la abstracción del ser y de otros predicados análogos en Suárez. El concepto del ser es uno y prescindido imperfectamente de todos los modos y diferencias; mas como es trascendental, abraza en su razón confusa toda realidad y se verifica en cada ser con tal semejanza que cabe en el mismo concepto objetivo común para todos, y con la diversidad propia de cada uno de los seres.

C. *Abstracción formal exclusiva de toda imperfección* es aquella que retiene la perfección de una forma, y no solamente prescinde de toda imperfección, sino que también la excluye.

El proceso de esta abstracción es sencillo y se consuma en tres etapas: en la primera se percibe por la experiencia alguna forma imperfecta que en su última diferencia diga perfección; en la segunda etapa se prescinde la imperfección, que proviene a la forma de su ordenación a un sujeto potencial y de sus múltiples dependencias causales; en la tercera se enaltece esta perfección ya depurada y se le niega todo límite. Este proceso se puede llevar a cabo por el juego libre del entendimiento o por la doctrina o por el raciocinio; pero la existencia real de tales perfecciones solamente nos puede constar por un testimonio autorizado o por el discurso. El resultado de esta abstracción son predicados estrictamente divinos o absolutamente infinitos. No pueden ser infinitos solamente en su línea, porque predicados quidditativos o cualitativos que sean infinitos solamente en su línea son quiméricos. Tales predicados serían creados o increados; si son increados son simplemente infinitos; y si son creados tienen siempre innumerables potencialidades, por no ser nunca la actualidad pura (SUÁREZ: DM, 35, III, 26). Las perfecciones así obtenidas se pueden expresar y concebir en abstracto o en concreto, v. c. como la inteligencia pura o como el inteligente por esencia, etcétera; pero en ambos casos se concibe lo mismo; con el abstracto se concibe la forma con su omniperfección absoluta, y, por tanto, como subsistente por sí misma; y con el concreto se concibe el subsistente como siendo perfecto, no por una forma distinta, real o conceptualmen-

[11] J. HELLÍN: pp. 152-162.

te, sino por una forma que no se distingue de él ni real ni conceptualmente.

La diferencia entre esta abstracción y la anterior es patente. La primera nos daba conceptos objetivos análogos e indiferentes para predicarse de Dios y de las criaturas, y la presente nos da solamente predicados omniperfectos exclusivos de Dios [12].

Problemas de clasificación.

Se podría preguntar también aquí por qué está abstracción se llama formal, y si es total, y si es la característica para obtener el objeto de la metafísica o, por lo menos, su objeto adecuado, que es el ser en cuanto tal.

Esta abstracción se llama *formal*, porque retiene solamente la perfección pura de la forma sin mezcla alguna de la imperfección que pudiera venir de su destinación a un sujeto potencial o de sus dependencias causales, o de su diferencia particular que la restringe a una medida particular de perfección.

¿Se llama *total* esta abstracción? De ninguna manera, porque la abstracción total retiene lo común prescindiendo de la individuación, con lo que la razón obtenida es un universal apto para predicarse de muchos; mas los predicados aquí obtenidos no pueden prescindir de la individuación, porque convienen solamente a Dios, y, por tanto, no se pueden predicar de muchos.

¿Es esta abstracción característica y especificativa de la metafísica? No, porque si la metafísica mirara a su objeto como alejado de toda imperfección y dotado de perfección infinita, no podría tratar ni de las cosas imperfectas, como son lo contingente, lo mudable, etc., ni de los conceptos metafísicamente análogos, que prescinden de imperfección.

¿Y no sirve siquiera para obtener el objeto adecuado de la metafísica que es el ser en cuanto tal? De ninguna manera. El ser que por esta abstracción obtenemos es el ser infinito, y el ser que es objeto adecuado de la metafísica no es el ser infinito, sino el ser comunísimo, o la esencia apta para existir, el cual es común a Dios y a las criaturas.

Problema exegético: Juan de Santo Tomás.

Nuestra exposición parece diáfana y fundada. Ahora vamos a exponer la característica y el proceso de esta abstracción *formal exclusiva de toda imperfección*, según Juan de Santo Tomás. Quiere probar la omniperfección de Dios, y para eso arguye diciendo que Dios es la existencia subsistente, y la existencia subsistente contiene toda perfección o realidad. Se le objeta que si Dios es la existencia subsistente, tendrá a lo más toda la perfección de existencia, que es ser acto de la esencia; pero no incluirá en sí la perfección de la esencia. Para solucionar la

[12] J. HELLÍN: pp. 397-401.

dificultad Juan de Santo Tomás dice que la existencia se considera abstraída con abstracción formal y no con abstracción total, y, por tanto, contiene en sí toda perfección de existencia y de esencia, y trata de probarlo explicando primero lo que es la abstracción formal y después su virtualidad para llegar a hacer infinita la perfección de la forma o acto de existencia.

La abstracción total es aquella por la que se retiene lo común prescindiendo de la individuación, con lo cual se obtiene el universal. La abstracción formal retiene solamente la forma como contradistinta de su sujeto potencial al cual está destinada.

Dos son las principales diferencias entre la abstracción total y la abstracción formal. La primera es que en la abstracción total, si en una esencia se abstrae de su diferencia, desaparece en el entendimiento toda la esencia: si en la esencia de hombre, v. c., se prescinde de la racionalidad, desaparece la esencia del hombre en el entendimiento. En la abstracción formal quedan en el entendimiento ambas cosas, la que se abstrae y de la que se abstrae. Si en el hierro circular retengo el círculo, ambas cosas quedan en el entendimiento, el hierro y el círculo. La segunda diferencia es que en la abstracción total cuanto más aumenta la abstracción en un objeto, tanto es más imperfecto, potencial y universal; y en la abstracción formal, cuanto más aumenta la abstracción, el objeto será tanto más perfecto, más comprensivo y menos extenso y potencial. Así, en el hombre cuanto más aumenta la abstracción, tanto más extenso y menos comprensivo queda el concepto objetivo, como se ve en el árbol de Porfirio, en donde los grados de abstracción prescinden cada vez de más diferencias, hasta llegar al ser en cuanto tal, que es lo más potencial e indeterminado que se puede dar. Mas si en el ser en cuanto tal hago la abstracción formal, sucederá muy al revés. En la primera etapa consideraré la existencia, que es la forma o acto del ente como restringida por la esencia potencial a la cual está destinada: no contendrá nada de esencia, sino solamente el ser acto de una esencia distinta de la existencia. En la segunda etapa prescindiré en la existencia de su ordenación a una esencia potencial y retendré solamente lo que en ella es acto y realidad. En esta etapa ya la perfección retenida comprende también a la esencia en cuanto tiene de acto, y toda otra perfección posible, porque dice realidad o actualidad, y la realidad o actualidad abarca toda realidad. En la tercera etapa podemos considerar esta realidad o actualidad así obtenida como *subsistente*, y tal realidad es simplemente infinita, no solamente en la perfección de existencia, sino en toda perfección o realidad [13].

Esta es la abstracción formal exclusiva de toda imperfección de Juan de Santo Tomás, y que tanto opone a la abstracción total. Ahora se pregunta: ¿Esta abstracción formal la identifica Juan de Santo Tomás con el tercer grado de abstracción, que nos da el objeto de la metafísica? O por lo menos, ¿es ella la que nos da el objeto adecuado de la metafísica que es el ser en cuanto tal?

---

[13] Juan de Santo Tomás, in 1, d. 5, a. 1, nn. 13-15.

El docto catedrático de la Universidad de Murcia D. Angel González así lo afirma en su precioso artículo ya mencionado. De muchas maneras nos dice que la abstracción que nos da el ser en cuanto tal es la abstracción formal, o sea aquella abstracción que se opone a la abstracción total, aquella abstracción que cuanto más aumenta en una forma tanto más perfecta y comprensiva y menos potencial la hace, y, finalmente, que es aquella abstracción que describe Juan de Santo Tomás en su comentario a la *Summa* [14]. *Nos parece que esta no es la verdadera interpretación de Juan de Santo Tomás ni de la doctrina escolástica.* Creemos que el Sr. A. G. no llevará a mal que propongamos a su consideración algunas razones de nuestro aserto.

La *primera razón* es el testimonio expreso de Juan de Santo Tomás. Al hablar Juan de Santo Tomás del ser en cuanto análogo y, por consiguiente, en cuanto que es el objeto adecuado de la metafísica, discute una objeción en la que se pretende que el ser en cuanto tal ha de contener actualmente y expresamente toda realidad y toda perfección, y él responde diciendo que eso no es verdad, *porque la abstracción del ser no es formal.* La abstracción formal actual se hace por remoción y negación de toda imperfección y, por el contrario, *el ser en cuanto tal es potencialísimo* por no contener determinadamente ninguna perfección determinada, sino todas bajo la razón confusa de ser. *Nec ex hoc sequitur quod illa abstractio entis sit actualis, i. e. formalis, cum sit omnium potentialissima, quia formalis abstractio fit per segregationem potentialitatis et materiae et quanto universalior tanto purior e perfectior, sicque abstractio entis formalis est actus purus, si in tota universalitate abstrahit; sed abstractio entis in communi ut analogum est confusissima, et licet actu includat omnia confuse, ideo potius non est abstractio formalis, quia non fit per segregationem imperfecti, sed per inclusionem omnium sub quadam confusione et caligine* [15]. Dado que el Sr. A. González fía tanto de la autoridad de J. de Santo Tomás en la materia presente, este parrafito debe decidir la cuestión que se debate, o sea que el *tercer grado de abstracción por el cual se obtiene el objeto adecuado de la metafísica, que es el ser en cuanto tal,* no es la abstracción formal opuesta a la total, ni aquella en que cuanto más abstracto es el objeto tanto más perfecto y comprensivo es, sino al revés; el tercer grado de abstracción en el caso presente coincide con aquella en que cuanto más se aumenta la abstracción tanto más potencial es el objeto, hasta llegar a la noción *más potencial de todas, que es el ser en cuanto tal.* Esta abstracción coincide con la total, y se llama formal porque como abstrae totalmente de la materia por pura precisión, no por negación o exclusión, está dentro de las abstracciones metafísicas, cuya característica es abstraer de la materia.

La segunda razón se toma del fin mismo que se propone Juan de Santo Tomás al explicar la abstracción formal que se opone a la total.

---

[14] Juan de Santo Tomás, in 1, d. 5, a. 1, nn. 13-15.
[15] Idem, *Logica*, II. P. q. 13, a. 5. Taur., 1, pp. 500 a, 31-44.

Trata de explicar cómo esta abstracción nos lleva a nociones que son infinitas en su orden, y cómo si se trata de la noción del ser, la abstracción formal nos llevará al infinito simpliciter y al acto puro. Para ello distingue tres etapas: en la primera retiene la existencia, que es el acto del ente, con la imperfección que le viene de estar destinada a una esencia potencial y realmente distinta; en la segunda etapa retiene en la existencia solamente lo que en ella es realidad o actualidad, con lo cual tal noción ya contiene toda perfección y realidad. Y en la tercera etapa se hace subsistente esa noción, y tendremos el infinito *simpliciter*. Ahora bien; el ser en cuanto tal no es el infinito simpliciter porque, de lo contrario, no sería análogo ni se podría predicar distributivamente de todo ser por identidad con cada uno de ellos; luego la abstracción formal de que habla Juan de Santo Tomás como opuesta a la abstracción total no es la abstracción de tercer grado que nos da el ser en cuanto tal.

La *tercera razón* se toma de la noción misma de metafísica y del objeto adecuado de la metafísica. Si la abstracción de tercer grado, que nos da el objeto de la metafísica, fuese la abstracción formal opuesta a la total, o sea aquella que cuanto mayor es más perfecto es el objeto que nos da, hasta llegar al acto puro, entonces la metafísica no podría tratar si no del ser que es acto puro y de los predicados que excluyen toda imperfección, como son los divinos, y no podría tratar del ser en cuanto análogo y común a todos los seres, ni de las nociones que incluyen imperfección, como son el accidente, lo creado, etc., lo cual es contra todos los que escolásticos y contra la intención manifiesta del Sr. G. A.

La *cuarta razón* es el testimonio del mismo Sr. G. A. Porque aunque el Sr. A. G. nos diga con frecuencia que la abstracción de tercer grado, por la que se obtiene el ser, o sea el objeto adecuado de la metafísica, es la abstracción formal explicada por Juan de Santo Tomás [16], y aquella abstracción que cuanto mayor es nos da un objeto tanto más perfecto y más comprensivo y menos potencial, sin embargo él mismo nos dice que el resultado de tal abstracción es la noción del ser *comunísimo*, el cual lo describe él mismo como indiferente para ser predicado de lo creado y de lo increado, y tan potencial que puede ser determinado por diferencias apropiadas a ser el Increado o el creado [17].

De todo lo cual se deduce que la abstracción de *tercer grado* no es la abstracción formal actual de que habla Juan de Santo Tomás, sino simplemente la *abstracción que prescinde de la materia*, la cual abraza bajo sí otras tres, que son: la abstracción *que* retiene las imperfecciones, como lo creado, y *la que* prescinde de imperfección, como el ser, la vida, la sustancia, y *la que* excluye imperfección, como los predicados divinos. La abstracción por la que se obtiene el ser, en cuanto tal, es una de las que se contienen bajo este tercer grado, y ésta no es la formal o actual de Juan de Santo Tomás, o sea la formal exclusiva de toda imperfección, sino la formal precisiva de toda imperfección, cuyo proceso hemos descrito en el párrafo anterior.

[16] *Giornale di Met., o. c.*, pp. 379,381.
[17] Ibid., pp. 379, 383.

Juicio sobre la abstracción formal de Juan de Santo Tomás.

Ya hemos demostrado cómo la abstracción de tercer grado, propia de la metafísica en general y del ser en cuanto tal en particular, no es la abstracción exclusiva de toda imperfección, ni la abstracción formal actual de Juan de Santo Tomás. Ahora tenemos que investigar si la abstracción exclusiva de toda imperfección está bien descrita por Juan de Santo Tomás, o sea si su teoría para obtener las nociones del *acto puro* y de los *predicados estrictamente divinos* está justificada.

A lo cual hay que responder que no, porque en su proceso se encuentran tres vicios.

El *primero* es confundir lo abstraído de toda imperfección con lo que encierra toda perfección y excluye toda imperfección. El dice que una vez que por la abstracción total hemos llegado a la noción abstractísima y comunísima del ser en cuanto tal, podemos en él practicar la abstracción fomal en tres etapas. En la *primera* concebimos la existencia que es el acto del ente con la imperfección que tiene por ordenarse a una esencia potencial, realmente distinta. En la *segunda* etapa omitimos por precisión mental toda imperfección que viene a la existencia por referirse a una esencia potencial, y retenemos solamente lo que en la existencia es acto o realidad, y esta noción ya contiene toda perfección no sólo de existencia, sino también de esencia en cuanto ésta dice algo de actualidad. En la *tercera* etapa hago subsistente a esa realidad o actualidad, y por esto sólo ya es el infinito simpliciter o Dios mismo. Pero al prescindirse en la segunda etapa de toda potencialidad y restricción, hemos obtenido una noción que no incluye imperfección, mas tampoco la excluye: la sola precisión de imperfección no excluye positivamente la imperfección; por consiguiente, se obtendrá una noción de *actualidad* o de *realidad*, que podrá ser predicada de toda actualidad y de toda realidad actual, ya incluya imperfección, ya no incluya imperfección.

El *segundo* vicio es la realización de las abstracciones con tan absoluto rigor como se hace en el platonismo más rígido. En la segunda etapa de las descritas en la purificación del concepto de existencia, hemos obtenido una realidad y actualidad prescindida de toda imperfección, que no incluye ninguna imperfección ni tampoco la excluye; y se nos dice que esta actualidad con sólo ponerse como subsistente ya es el infinito absoluto. Mas si se hace subsistente esa noción tan abstracta, se pone subsistente una realidad abstractísima, que ni es creada ni increada, ni sustancial ni accidental; y esa noción así subsistente es del todo quimérica, porque no obedecería al principio del medio excluído, ya que no será ni creada ni no creada. Sería, además, como se ve realizar e hipostasiar las nociones abstractas de Platón.

El *tercer* vicio que hay en el proceso de Juan de Santo Tomás es suponer que el ser en cuanto tal, o sea en cuanto que es análogo y comunísimo, se define como una esencia ordenada a una existencia realmente distinta. Porque nos dice que quiere hacer la abstracción formal en el

ser en cuanto comunísimo, y en ese ser comunísimo dice que la primera etapa es considerar la existencia como ordenada a la esencia realmente distinta. Mas esta suposición es absurda. Si el ser, en cuanto comunísimo y análogo, incluye orden de una esencia a una existencia realmente distinta, no se podría predicar propia y formalmente de Dios, ya que en él la *esencia* no es realmente distinta de la existencia. Ante esta concepción del ser se comprende cómo los cayetanistas dicen que el ser no se puede predicar directamente de Dios, sino sólo a través de la proporcionalidad; más se comprende también cómo su teoría lleva al agnosticismo dogmático. Nosotros, según ellos, no tenemos más concepto del ser que el ser que incluye real distinción entre esencia y existencia; y como en Dios la esencia y la existencia no se distinguen realmente, Dios es ser de una manera simpliciter diversa de la que está en nuestro concepto. Y si Dios es ser de una manera simpliciter diversa de como el ser está en nuestro concepto, Dios cae fuera de nuestro concepto, y así no sabremos lo que él es. Dios no verifica el ser que nosotros concebimos, sino el ser que nosotros no concebimos.

Para hacer infinita una perfección no basta concebirla con precisión de todo límite e imperfección y hacerla subsistente, sino que es necesario además ensalzarla hasta lo sumo y después negarle todo límite. De esta manera se tendrá el concepto de una perfección infinita, aunque de su realidad y existencia solamente nos podrá constar por una autoridad competente o por un raciocinio bien fundado.

IV

Abstracción parcial.—La abstracción parcial es la que no retiene todo el ser, sino parte del ser. Y esta puede ser abstracción material y abstracción formal.

Abstracción material es la que retiene la materia corporal o, en general, el sujeto potencial de una forma, o sea la parte determinable y potencial de un ser. Esta abstracción puede pertenecer a la física o a la metafísica. Pertenecerá a la física si se retiene la materia corporal. Pertenecerá a la metafísica si la materia retenida es solamente el sujeto potencial, abstraído de la materia corporal, como ciertos géneros, la esencia creada, el entendimiento en cuanto receptivo de las intelecciones accidentales.

Abstracción formal parcial es la que retiene la forma sustancial ordenada a la materia corporal o, en general, todo lo que se puede concebir como la parte determinante, actual o especificante de un compuesto cualquiera. Esta abstracción también puede pertenecer a la física o a la metafísica. Pertenecerá a la física si se retienen las formas informantes de la materia corporal; pertenecerá a la metafísica si se retiene todo lo que es parte determinante, actual o especificadora de un compuesto, con tal que éste prescinda de la materia corporal [18].

[18] Suárez: DM., 6 X. Juan de Santo Tomás: *Log.*, II. P. q. 5, a. 2. Taur., 358b, 10.

Para evitar confusiones es necesario advertir que esta abstracción formal parcial no coincide con ninguna de las abstracciones que antes hemos llamado formales. Porque la formal especificativa de las ciencias no se llama formal porque retenga solamente la forma de un compuesto, sino porque señale el objeto formal a las ciencias supremas. La formal precisiva de toda imperfección se llama formal porque para comenzar la depuración precisiva de toda imperfección comienza por considerar la forma de un compuesto, aunque después retiene todo el ser con precisión de toda imperfección. La abstracción formal exclusiva de toda imperfección se llama formal porque para practicar la depuración perfectiva de una perfección comienza también por considerar la forma de un compuesto, aunque después retiene todo el ser, sujeto subsistente y forma, con exclusión de toda imperfección.

Después de explicadas las diversas formas de abstracción que contribuyen a ilustrar el *tercer grado de abstracción*, podemos intentar una clasificación sintética que no presente la aparente anarquía de hasta ahora, sino cierta unidad jerárquica, y esta clasificación se contiene en el cuadro siguiente:

- *Abstracción*: atender a una cosa sin atender a otras unidas o identificadas con ella.
  - *Total*: retiene lo común con precisión de la individuación y aun de algunas notas esenciales.
    - *Común*: cuyo uso es común en todas las ciencias y en casi todo uso del entendimiento.
    - *Especificativa o formal especificativa de las ciencias*: Prescinde de la materia o de alguna condición o propiedad de la materia.
      - *De primer grado*: prescinde de la singularidad y retiene la materia sensible: física.
      - *De segundo grado*: prescinde de la singularidad y de las propiedades sensibles de la materia y retiene la extensión y materia inteligible: matemáticas.
      - *De tercer grado*: abstrae de toda materia, pero no de toda imperfección, y retiene todo lo inteligible del ser que no sea la materia: metafísica.
        - *Formal imperfectiva*: retiene las imperfecciones, como creado, contingente, etc.
        - *Formal precisiva de toda imperfección*: retiene la perfección, prescindiendo de toda imperfección, como ser, viviente, etc.: conceptos comunes a Dios y a la criatura, y análogo metafísicamente.
        - *Formal exclusiva de toda imperfección*: retiene las perfecciones, excluídas las imperfecciones: tales son los predicados divinos.
  - *Parcial*: retiene parte del ser, como contradistinta de la otra.
    - *Material*, si retienen la materia o parte potencial.
    - *Formal*, si retiene la forma o parte *determinante*: esta abstracción formal es muy distinta de todas las otras que se han llamado formales.

Conclusiones.

1. Queríamos ilustrar la abstracción de tercer grado por la cual se obtiene en general el objeto de la metafísica; y hemos dicho que esa abstracción se caracteriza solamente por la abstracción de la materia, retenga o no imperfecciones en el objeto que resulte de la abstracción.

2. Dentro de la abstracción de tercer grado hemos distinguido tres categorías de objetos, unos imperfectos, otros que prescinden de toda imperfección y otros que excluyen toda imperfección; y para obtener estos objetos hemos señalado tres maneras de abstracción, que son la *imperfectiva,* que retiene las imperfecciones que no sean las que provienen de la materia; y la formal *precisiva* de toda imperfección, que obtiene los conceptos análogos comunes a Dios y a las criaturas, y entre ellos *el ser en cuanto tal;* y la formal *exclusiva* de toda imperfección, por la que se obtienen los conceptos de los predicados divinos, que Juan de Santo Tomás llama formal *perfecte et simpliciter.*

3. De aquí se deduce que la abstracción formal actual de que habla Juan de Santo Tomás, o sea la exclusiva de toda imperfección, es una de tantas abstracciones que se contienen bajo la abstracción de tercer grado; pero ella ni es la característica de la metafísica en general ni es la apta para obtener el objeto adecuado de la metafísica que es el ser en cuanto tal, sino que es la apta para obtener los predicados divinos, los cuales forman solamente parte de la metafísica, pero no son toda la metafísica,

4. El objeto adecuado de la metafísica, que es el ser en cuanto tal, se obtiene por *una* de las abstracciones de tercer grado, que hemos enumerado en segundo lugar, y que es la *precisiva de toda imperfección.* La manera de llevarse a cabo la hemos descrito anteriormente.

JOSE HELLIN, S. J.

Chamartín (Madrid), 15 de enero de 1948.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

SCIACA, MICHELE FEDERICO: *Pascal.* Segunda ed. Brescia, 1945. 274 páginas, 15 × 11 cms.

Pascal es bien digno de la atención del hombre moderno, que encontrará en aquél una íntima resonancia de sus dolencias y múltiples puntos de orientación para su remedio. No es esta la única vez que el profesor Sciacca ha enarbolado esta figura favorita como otra serpiente de metal, antídoto de las mordeduras venenosas del pensamiento moderno. En esta esmerada monografía se estudian los tres aspectos humanos más salientes de Pascal: el científico, el jansenista y el filósofo-apologista, desarrollados en otras tantas partes. La primera recorre la trayectoria vital de P. antes de su retiro a Port-Royal: orientación geométrica (círculo de Mersenne, influjos de Descartes, Gassendi), precocidades científicas (invento de la máquina del cálculo a los dieciséis años, investigación sobre el vacío, ensayo sobre las cónicas); período posterior de declive humano y moral al nivel de los "libertinos" mundanos elegantes y descreídos (influjos escépticos y estoicos) y rehabilitación religiosa a la sombra de Port-Royal. La segunda describe las incidencias de la controversia jansenista, a la que P. aporta el calumnioso celo y el maravilloso estilo de sus "Provinciales". La tercera analiza con más detención el significado filosófico y apologético de los "Pensamientos", materiales fragmentarios para una nueva apologética en vías de elaboración. La apreciación de Sciacca sobre P. puede fijarse en estos trazos: P. sintetiza los dos aspectos de su siglo: ansia científica y piedad religiosa. El carácter fragmentario y asistemático de su obra encierra una profunda unidad; lleva la filosofía a una respuesta religiosa; ciencia y filosofía son grados necesarios de la verdad armonizados con los grados superiores del corazón y de la fe (p. 190). Los intereses vitales de su espíritu son: las cosas, el hombre, Dios, tres momentos de un itinerario armónico que responden al científico, moralista y filósofo religioso (p. 38). Los "Pensamientos" son la suma de la experiencia religiosa y moral de P. que, siguiendo un camino agustiniano, se repliega en su interior para encontrar la propia insuficiencia y salir fuera a buscar su remedio (p. 147). Insuficiencia en el conocimiento y en la acción. La postura escéptica no tiene en P. una raíz gnoseológica, sino religiosa, corrupción de la naturaleza por la caída original (p. 171). El acto de humildad de la razón reconociendo sus límites es apertura del corazón a Dios (p. 174). Los grados del saber son: sentido, razón, corazón (página 181); sólo con el corazón y en la caridad conocemos de veras a Dios. La inspección del mundo pasional y afectivo del hombre descubre las mismas

cumbres y abismos que el conocimiento; la moralidad está en el sufrir redentor (p. 214). Desde estos análisis de antítesis de las actividades humanas se perfila la nueva apología o método apologético apropiado al "libertino"; más que demostrarle con razones habrá que persuadirle con apoyo en sus propias experiencias (las de P. en su período mundano); hacerle sentir la dualidad del hombre, su miseria y su grandeza, su contradicción (pp. 224, 227); "sentir lo incomprensible de la vida es ya disponer el corazón del ateo para buscar la solución de nuestro misterio en algo que nos trasciende" (p. 233); concretamente la solución necesaria será la religión cristiana, Jesucristo, què preserva del ateísmo y del deísmo. En última instancia quedaría expedito el argumento de la "apuesta"; valdría arriesgar, con más razón que en el juego aleatorio, lo finito cierto por lo infinito incierto (p. 252). Pascal no excluye las pruebas tradicionales (históricas y racionales) que aparentemente se mueven desde fuera adentro, sino que las hace intrínsecas al corazón del hombre que busca a Dios (p. 267).

Es bien comprensible que el profesor Sciacca, en su afán apologético y constructivo, se haya esforzado por atenuar los lados oscuros que ofrece el pensador francés, sin duda bien intencionado; son éstos: su escepticismo filosófico superado con algo muy cercano al fideísmo (pp. 167, 265); su visión pesimista en exceso (Jansenio y Arnauld, más que San Agustín) de la naturaleza caída, y el reverso teológico de una revelación y redención cristiana como complemento necesario del hombre (p. 266). Creemos, en todo caso, que esta amena y cálida presentación de Pascal, de tantos elementos aprovechables para el atormentado espíritu moderno, llenará la finalidad del autor de reanimar muchas almas desorientadas y abatidas

L. Martínez G.

Asín Palacios, Miguel: *Obras escogidas. I. Ibn Masarra y su escuela.* Orígenes de la filosofía hispanomusulmana. *El místico Abu-l-Abbas Ibn Al-Arif de Almería y su "Mahasin Al-Mayalis". Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz* (Ibn Abbad de Ronda). Consejo Sup. de Inv. Cient. Instituto "Miguel Asín". Madrid, 1946. XII-336 pp. 23,5 × 16 cms.

El Instituto "Miguel Asín" del Consejo Superior ha emprendido la benemérita tarea de publicar una selección de trabajos del llorado arabista, dispersos y difíciles de hallar muchos de ellos. Encabeza la serie esta magnífica monografía de Ibn Masarra, presentada a la Academia de Ciencias Morales y Políticas en la recepción del autor en 1914. El interesante personaje cordobés ocupa un puesto estratégico en la Historia de la Filosofía, gracias sobre todo a Asín que ha fijado con certera mirada histórica su vida, doctrina e influjo. Ibn Masarra es un árabe español nacido en Córdoba a fines del siglo IX, iniciador de una especial secta de "sufíes" o místicos, imbuída de las doctrinas heterodoxas de los "mutaziles", y principalmente del pseudo Empédocles, creación fantástica de la literatura hermética, amalgama de ciertos rasgos doctrinales del filósofo de Agrigento con un fondo acusado neoplatónico y adherencias cristianas, gnósticas, musulmanas y cabalísticas. La concepción central del pseudo Empédocles culmina en la teoría de las cinco sustancias o

hipóstasis (Materia primera, Intelecto, Alma, Naturaleza y Materia segunda) emanadas del Dios Creador (nombre árabe que sustituye al Uno de Plotino). La originalidad más destacada y de mayor trascendencia histórica posterior está en la primera hipóstasis, la materia primera (inteligible), espiritual, común a todos los seres, excepto Dios, atisbo ya plotiniano, pero erigido sólo aquí en primera fase de la emanación de los seres, y a la que se asigna, bajo el simbolismo esotérico de "Trono de Dios", el origen, conservación y fin último del cosmos, ya que Dios es demasiado excelso para que se le ponga en contacto inmediato con el mundo. La tradición masarrí queda soterrada en fuerza de un ambiente hostil, pero pervive en el círculo de iniciados, y un siglo después de la muerte del fundador aparece divulgada entre los judíos españoles. El panteísmo místico del murciano Ibn Arabi y todo el foco esotérico de la Escuela de Almería acusa con claridad histórica el influjo de Ibn Masarra; el judío Avicebron recibe del mismo la teoría de la materia espiritual, de tanto juego en las controversias escolásticas cristianas (escuela franciscana, Escoto, Lull), y cuyo eco se percibe aún en los tiempos del Renacimiento. La disertación sobre Ibn Masarra y su escuela va seguida de seis inapreciables apéndices biográfico-doctrinales sobre personajes enlazados con el místico cordobés, enriquecidos con varios trozos textuales, entre ellos uno original del speudo Empédocles árabe.

Ibn Al-Arif, natural de Almería, muerto en 1141, y un discípulo suyo posterior, Ibn Abban, de Ronda († 1394), ofrecen el interés histórico de una doctrina ascético-mística de intuición y "dejamiento", que dibuja, sobre todo en el segundo, con su renuncia hasta de los carismas, muchos paralelos con la doctrina espiritual de la escuela carmelitana; se apunta la hipótesis, no rechazable "a priori", de una transmisión aun literaria a través de los moriscos andaluces, que pudo alcanzar a San Juan de la Cruz.

L. Martínez. G.

Tito Lucrecio Caro: *De la naturaleza de las cosas*. Poema en seis cantos. Traducido por José Marchena ("El Abate Marchena"). Prefacio y notas de Aldo Mieli y un apéndice con tres cartas de Epicuro. Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1946; 341 páginas 22 × 14,5 cms.

Un sustancioso prefacio de A. Mieli nos introduce en el desarrollo de las teorías físico-filosóficas griegas hasta llegar a Epicuro y su discípulo romano Lucrecio, que dos siglos después que él sintentizó su doctrina atomista y la plasmó en la galana expresión de un poema brioso y elegante; "rara vez un tema científico (o seudocientífico) de tal naturaleza fué cantado de manera parecida por su excelencia" (p. 19). A continuación el editor diseña un análisis y valoración científica del poema latino, en que subraya, entre otras cosas, un cierto indiferentismo dogmático de Lucrecio (Epicuro), a quien interesaría más ofrecer *alguna* explicación *natural* de las cosas (sin intervención de dioses ni hados) que discutir la verdadera, como hubieran hecho Aristóteles o Séneca. Cierra el prólogo una rápida mirada a las alzas y bajas del prestigio e influjo de Lucrecio (y del atomismo) en la Historia, generalmente en razón inversa del de Aristóteles. La traducción versificada de Marchena tiene los méritos y deficiencias que ya señaló Menéndez y Pelayo: dureza y prosaísmo del verso, salvo en ciertos pasajes, en que la sintonía espiritual y juvenil con el materialismo de Epicuro sostiene el vuelo de su inspiración. El editor ha hecho preceder a cada libro un análisis-argumento esquemático con referencias numéricas a los versos, tanto del texto como de la traducción; ésta va cortada en trozos correspondientes a las divisiones del argumento, y

con notación numérica cada diez versos, lo que hace en extremo cómoda la lectura. Parecido sistema de apartados se ha aplicado a las cartas de Epicuro (trad. de José Ortiz y Sanz) que van en el apéndice. Saludamos esta nueva edición del *De rerum natura*, de Lucrecio, que con su reconocido esmero tipográfico y buena calidad de papel ha preparado la Editora Espasa-Calpe en Argentina. Con el apéndice de las cartas de Epicuro reúne este libro todas las fuentes principales de la doctrina epicúrea, no fáciles de hallar, por otro lado. Lamentamos solamente que en una edición de letras clásicas ocurran en las cortas páginas de un prólogo tan frecuentes barbarismos ("cultores" por cultivadores, "trabóse en lucha con...") y un uso continuo del giro francés en la correlativa "que" después del verbo ser, que con asombro vemos incluido en una cita textual de Menéndez y Pelayo (p. 9).

L. MARTÍNEZ G.

MELÉNDEZ, BERMUDO: *Tratado de Paleontología*. Tomo I: *Invertebrados*. 1. *Animales inferiores*. 1 vol., 18 × 25 cms.; 510 pp., 259 figuras. Consejo Sup. de Invest. Cient. Instit. "Lucas Mallada" de Investig. Geológ. Madrid, 1947

Presentamos a los lectores de PENSAMIENTO una obra *científica fundamental para la filosofía biológica*, por cuanto ofrece a ésta un conjunto de datos científicamente garantizados, básicos para indagar el primer origen y sucesiva variación de los seres biológicos orgánicos

Es el primero de los cuatro volúmenes de que constará el tratado de Paleontología más completo publicado por autor español. Abarca los protozoos, espongiarios, celentéreos, equinodermos, briozoos, braquiópodos, gusanos; el segundo comprenderá los artrópodos y moluscos; el tercero, los vertebrados, y el cuarto, los vegetales.

El volumen presente dedica, de sus 510 páginas, 120 a una introducción sobre generalidades paleontológicas y sobre el estado científico actual del trasformismo, principalmente desde el punto de vista paleontológico; 350 a la paleontología particular de los invertebrados inferiores, arriba mencionados, y 40 a un suplemento bibliográfico y cinco índices (de figuras, láminas, cuadros, cosas y autores).

En la exposición presenta, respecto de cada grupo o subgrupo principal, los caracteres, yacimientos, significación geológica, relaciones filogenésicas, bibliografía general y especial, destacando la española. Las figuras son casi todas originales, dibujos muy bien ejecutados representativos de ejemplares reales, más o menos idealizados, y los más españoles; la bibliografía es abundante, y más aún, selecta y ordenadamente presentada; los numerosos índices están trabajados con minuciosa fidelidad, que ayuda no poco a la utilización del texto.

El orden del conjunto de la obra y de cada una de sus partes, la claridad de exposición completa por la de las figuras, láminas y cuadros, la tendencia a la síntesis, mediante preámbulos, clasificaciones y correlaciones filogenésicas, el mismo esmero de la presentación material (papel, tipos de letra, grabados, etc,) y, finalmente, el enfoque ideológico científica y filosóficamente tan objetivo, natural y ortodoxo, aseguran que esta obra, una vez terminada, será un sillar fundamental para la ciencia paleontológica, e indirectamente para la filosofía biológica.

Después de felicitar al autor por haber—por amor puro a la ciencia y a España—emprendido y empezado a ejecutar con éxito obra tan magnífica y difícil para un hombre sólo y joven, terminaremos haciéndole algunas advertencias sobre el volumen presente, que acaso le ayuden a perfeccionarle en el porvenir:

1. La hipótesis que él, siguiendo a la generalidad de los autores, denomina *creacionista* (p. 56), exactamente hablando se debe designar con el nombre de *fijista*, ya que también el *evolucionismo* puede ser *creacionista* y, al contrario, cabe y se ha sugerido un relativo *fijismo acreacionista*.

2. Nos parece que la frase referente al neodarwinismo weismanniano, como teoría "propugnada en la actualidad por Weismann" (p. 72) sería históricamente más objetiva cambiándola así: "propugnada *en el pasado* por Weismann".

3. Estaría bien el dar una noción más completa de la forma moderna, más en boga, del darwinismo, o sea del mutacionismo afinalista, desenglobando de él el preadaptacionismo de Cuénot, que es finalista más bien.

4. Aunque respetando los motivos teóricos que el autor haya podido tener para adoptar, en su exposición, la sucesión espongiarios-celentéreos-equinodermos-briozoos-braquiopodos-gusanos-artropodos-moluscos, nos atrevemos a insinuarle que nos hubiera gustado más la sugerida por la Anatomía y Embriología: Espongiarios - celentéreos-gusanos-briozoos-braquiópodos-artrópodos-moluscos-equinodermos.

V. Andérez, S. J.

Di Napoli, Giovanni: *Tommaso Campanella, filosofo della Restaurazione cattolica* (Problemi d'oggi. Collanea di Filosofia e Storia della Filosofia, ser. II, vol. 10). Padova (Cedam), 1947.

En estos últimos años—dice el autor—se ha estudiado y discutido el carácter de la filosofía italiana. Se han notado dos direcciones: por un lado los estudios idealísticos, para los cuales "la filosofía italiana habría sido la preparación de la moderna, desde el Renacimiento hasta Vico, y así preparación de la germánica, de carácter idealístico e inmanentístico, mientras la del *Risorgimento*, con la tríada Galluppi-Rosmini-Gioberti habría sido la cocción de la filosofía moderna para vigorizar nuestra especulación. Esta era la tesis de la circularidad del pensamiento, afirmada por B. Spaventa", que importó el hegelismo a Italia. Ahora bien; el autor muestra cuánta arbitrariedad y falsedad históricas hay en conceptos parecidos: "así se tuvieron trabajos que son una verdadera y típica ofensa a la verdad y a la justicia"; tales algunos de Spaventa, Gentile y Croce.

Frente a esta falsificación "ha intentado reaccionar la tenaz contribución de M. F. Sciacca, con el designio y el propósito de revisión de los sistemas de nuestros pensadores a través de la publicación de una historia de la filosofía italiana".

El autor estima que el designio de Sciacca es óptimo y su deseo laudable. Pero no sigue su procedimiento, porque teme la variedad de ideologías en los colaboradores de una obra de conjunto y porque desea estudiar y ver por sí mismo "si es verdad o no" que la filosofía italiana tiene "ortodoxia realística, espiritualística y católica". Ya estudió en otra ocasión a Galluppi: ahora fija su atención en el filósofo del *cinquecento* Tomás Campanella. Con este estudio descubre que "si es justo dar a cada cual lo suyo, hemos encontrado que Campanella pertenece al catolicismo y a la Iglesia, y, por tanto, nos sentimos obligados a devolverle lo que es suyo"; a pesar de lo que tantas veces hemos oído decir, exagerando ciertos elementos reales del filósofo estudiado.

La obra analiza primero el problema que se agita alrededor de Campanella, y para ello presenta su ambiente histórico; luego su sistema. Esta segunda parte comprende

los siguientes capítulos: Concepto de la realidad, Teoría del conocimiento, Idea de Dios, Sistema del mundo, Intuición del hombre, Visión de la vida, Filosofía Social, Política, Doctrinas religiosas, Filosofía de la educación Filosofía del arte y del lenguaje y, finalmente, Concepción de la Historia.

Sean cuales fueren las opiniones que tenga el lector sobre estos puntos de controversia histórica, por lo menos es indudable que estamos ante una obra de mucha importancia, que forzosamente habrá de tenerse en cuenta para estudiar en adelante uno de los más típicos eslabones del Renacimiento italiano. Obra que su autor nos presenta con abundante documentación, con estilo fácil, y tras un estudio de seria investigación, que hacen recomendable su lectura a todos los estudios de estos temas.

J. ROIG GIRONELLA.

BELGODERE, F. J. A.: *Retorno a la lógica clásica* (*Síntesis total contra el subjetivismo*). México D. F. (Edit. Jus), 1947.

Es sumamente sugestiva la lectura de este hermoso ensayo, porque ¡estamos tan acostumbrados a filosofías y filósofos dulzones y comodones! "Comodones" son los que, dejándose llevar perezosamente por la decadencia filosófica de nuestro siglo, se encasillan en seguida en una u otra forma de relativismo agnóstico y subjetivista. "Dulzones" los que se empeñan en hacer vibrar y cambiar la filosofía al son de gustos y corrientes estéticas, artísticas o sentimentales. Este siglo absurdo y grotesco, de desequilibrio y decadencia filosófica en que nos ha tocado vivir, es enjuiciado valientemente por el vigoroso pensador Belgodere.

Hay en él más del subtitulo ("síntesis total contra el subjetivismo") que del título (*Retorno a la lógica clásica*); más vigor y serena valentía que tratado sistemático; en el medio ambiente circundante es un grito apasionado y vibrante contra los acoquinados y conformistas (¡tan numerosos!) por parte de los no-conformistas, de nosotros, los que en nombre de la filosofía cristiana tenemos algo que decir al mundo, presentarle sus vergüenzas y vergonzosos pactos; pero a la vez alentarlo a caminar por la verdadera senda de superación. Los cobardes nunca han conquistado el mundo; para conquistarlo se ha requerido (ya que no bastado) la valentía y decisión para lanzarse a manifestar aquello de que uno está convencido. Y digo esto porque dentro de la filosofía católica hoy en día los "colaboracionistas" son, por desgracia, tan frecuentes, que contra estos filósofos de la "main tendue" hacia el mundo poskantiano harían falta mil procesos de Nuremberg para que desistiesen de su triste actitud de Don Abundio.

No es un proceso, pero sí un vigoroso alegato lleno de empuje y acierto contra la cobardía, el libro de Belgodere. A veces quizá ciertas expresiones y enfoques podrían estar más matizadas (no digo esto por el "fondo" doctrinal, sino por la "expresión" o estilo, que se haría más atractivo). Pero esta observación es un puntillo insignificante (como pueden ponerse a todos los libros), que no quita en nada la brisa alentadora y vivificadora que nos trae consigo desde Méjico la bella obra de Belgodere contra el confusionismo y el "donabundismo (permítaseme este neologismo manzoniano) de muchos ambientes filosóficos, aun españoles.

J. ROIG GIRONELLA.

BOEHNER, PHILOTHEUS, O. F. M.: *The Tractatus de Successivis attributed to William Ockam* by... Franciscan Institute Publications, n. 1 (The Franciscan Institute St. Bonaventure College, St. Bonaventure, New York, 1944), 122 pp.

Evitadas las dificultades de comunicación que impuso la pasada guerra, nos llegan ya algunas publicaciones del extranjero. Entre ellas es muy digno de notarse el primer fascículo de esta interesante colección del *Franciscan Institute*, que irá reuniendo en números sucesivos los estudios que son demasiado extensos para que encuentren cabida en los artículos de revista.

El R. P. Philotheus Boehner, O. F. M., es conocido en todo el mundo por sus eruditas investigaciones sobre Filosofía medieval, y especialmente sobre Ockam. En este fascículo nos da en primer lugar un bosquejo de biografía de Ockam (pp. 1-15). De ella solamente haré notar al lector que aun apoyándose Boehner en Hofer John, *Bibliographische Studien über Wilhelm von Ockam, O. F. M.*, Archivum Franciscanum Historicum, 6 (1913), 209-233; 439-465; 654-669; no obstante, en algunos puntos se separa de él, por ejemplo, en lo que expresa con estas palabras: "This leads us again to postulate a date earlier than 1290 forthe birth of Ockam: probably around 1280" (siendo así que generalmente se colocaba la fecha de su nacimiento hacia 1300).

Sigue luego la bibliografía de las obras de Ockam (dejando aparte las obras políticas, de las que ha salido recientemente un volumen: *Guillelmi de Ockam Opera politica, accuravit* J. G. SIKES, etc., vol. 1.° Manchester, 1940, y para las que remite también a los informes de E. AMANN en el *Dictionnaire de Theol. Cath.*). Es sumamente interesante lo que aquí nos ofrece el padre Boehner porque nos resume en pocas páginas el estado actual de las investigaciones modernas sobre la bibliografía ockamiana. Creemos que haremos un obsequio al lector interesado en estudios filosóficos e históricos si le transcribimos un compendio de lo que el P. Boehner nos da a este propósito.

I COMENTARIOS A LAS OBRAS DE ARISTÓTELES Y PORFIRIO). *A) Expositio in Librum Porphyrii, in librum Praedicamentorum, in duos libros Perihermenias, in duos libros Elenchorum.* 1.° Edición Bononiae 1946; 2.° Lista de manuscritos conocidos (aquí omitimos estos pormenores); 3.° Tiempo de la composición: después del primer libro del Comentario a las Sentencias, o depués de la primera redacción de la Ordinatio; 4.° Autenticidad: segura. *B) Expositio super octo libros Physicorum.* 1.° Edición: ninguna; 2.° Manuscritos; 3.° Tiempo: probablemente según este orden: Reportatio, Ordinatio (prima redactio). Expositio super librum Porphyrii-Super. 1. Elenchorum, Expositio super 1. Physicorum, Summa Logicae; 4.° Autenticidad: fuera de duda.

II SUMAS. *C) Summa (totius) Logicae.* 1.° Ediciones: Parisii 1498; Bononiae 1498; Venetiis 1508, 1522, 1591; Oxoniae 1675; 2.° Manuscritos; 3.° Tiempo: antes de 1329 y después del Comentario de las Sentencias (Ordinatio y la Reportatio) y de la Exposición a la Lógica y Física de Aristóteles; 4.° Autenticidad: fuera de duda. *D) Compendium Logicae.* Descubierto por Fr. Apolinar van Leuwen OFM, en la Biblioteca de Munich, 1060. El manuscrito antes de 1350. Duda de su autenticidad. *E) Summulae in libros Physicorum* (o *Philosophia naturalis*). 1.° Ediciones: Bononiae, 1495; Venetiis, 1506; Romae, 1537; 2.° Manuscritos; 3.° Tiempo: probablemente después de todos los Comentarios y Exposiciones de Ockham; 4.° Autenticidad: no es discutida. *F) Quaestiones in libros Physicorum.* 1.° Ediciones: ninguna (es una equivocación la enumeración de ediciones sobre este tratado que a veces se coloca en algunos textos); 2.° Manuscritos; 3.° Tiempo: después de los Quodlibeta; 4.° Autenticidad: en cuanto al hecho mismo no se discute.

III COMENTARIOS A LAS SENTENCIAS. *G*) *Ordinatio Ockham* o *Commentarius in lum librum Sententiarum.* 1.° Edición: Argentina, 1483; Lugduni, 1495; *Quaestio* 1.° *prologi by Philothcus Boehner OFM* (Schöningh, Paderborn, 1940); las cinco cuestiones siguientes están aún en curso de publicación; la cuest. 8.ª de la 2.ª dist. en *The New Scholasticism* 16 (1942), 224-241; 2.° Manuscritos; 3.° Tiempo: antes de 1323, o mejor mucho antes; 4.° Autenticidad: fuera de duda. *H*) *Reportatio Ockham,* o *Quaestiones in 2, 3 et 4 libros Sententiarum.* 1.° Ediciones: Lugduni, 1495; 2.° Manuscritos; 3.° Tiempo: antes de 1323; 4.° Autenticidad: es una compilación de la Reportatio de Ochkam, y de otras cuestiones.

IV CUESTIONES TEOLÓGICAS. *I*) *Quodlibeta VII.* 1.° Edición: Parisiis ca. 1487; Lugduni ca. 1488; Argentinae, 1941; 2.° Manuscritos; 3.° Tiempo: después de los Comentarios a las Sentencias y Exposiciones a la Lógica y Física de Aristóteles; pero antes de las *Quaestiones in l. Physicorum,* y antes de 1333; 4.° Autenticidad: fuera de duda. *J*) *Quaestiones vagas.* Título apócrifo atribuido a elementos de juicio aún muy discutible.

V TRATADOS, *K*) *Tractatus de Sacramento Altaris* o bien *De corpore Christi,* Según L. Baudry hay que distinguir dos tratados diversos bajo este nombre, los cuales están diversamente comprendidos en las ediciones. Aquí prescindimos de otros pormenores. *L*) *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de futuris contingentibus.* 1.° Ediciones: en la de la *Expositio aurea.* 2.° Manuscritos; 3.° Autenticidad: no se discute y sumamente probable; 4.° Tiempo: probablemente después del Com. a las Sentencias. *M*) *Quaestiones diversas: De relatione, de puncto, de negatione.* En manuscritos y de autenticidad dudosa. *N*) *Tractatus de Successivis: De Motu, Loco et Tempore.* 1.° Ediciones: editado en los *Summulae in l. Physicorum;* 2.° Manuscritos, 3.° Autenticidad: dudosa; será una compilación sacada enteramente de la *Expositio in l. Physicorum;* 4.° Tiempo: antes de 1350. *O*) *Centiloquium Theologicum* o bien *Summa de Conclusionibus Theologicis.* 1.° Ediciones: Lugduni 1495 (con el Com. a las Sent.); Philotheus Boehner OFM, en Franciscan Studies 1941-1942; 2.° Autenticidad: no demostrada y difícilmente podrá ser sostenida.

A continuación nos da el P. Boehner la edición crítica del *Tractatus de Successivis,* muy útil porque aún no siendo su redacción del mismo Ockam, está sacada de su Física enteramente, y, por tanto, reproduce sus enseñanzas.

Se sabe que se está preparando en la actualidad una edición "standard" de las obras de Ockam, en la que el Dr. Jacobo de Orfard ha colaborado mucho: uno de los seis volúmenes de que constará probablemente toda la edición, ya ha salido. Cuando a esta publicación se añadan los trabajos críticos, cuya edición prepara el R. P. Boehner, tendremos al alcance de todos un abundante material para estudiar el nominalismo, que según parece y según se repite tantas veces por todos los investigadores, tanta parte tuvo en la decadencia de la escolástica durante los siglos XIV y XV.

ROIG GIRONELLA.

ANTONIO HERNÁNDEZ-GIL: *Metodología del Derecho.* (*Ordenación crítica de las principales directrices metodológicas.*) Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1945. XVI-383 pp. 23 × 16 cms., 40 ptas.

Este interesante y jugoso libro se acomoda más al subtítulo de "Ordenación crítica de las principales direcciones metodológicas" que al título de "Metodología del Derecho". Ya lo advierte su autor en las primeras líneas

del prefacio. Y la palabra *metodología* y *metodológicas* están usadas por él en un sentido profundo. No se trata del arte o del criterio en la exposición del Derecho, sino del método de determinar la naturaleza del Derecho y, en realidad, dado el contenido de la obra, de los sistemas teóricos, filosóficos y metafísicos del Derecho. Una obra de este contenido, cuando es abundante por el material acumulado, ordenada en la disposición, clara de la exposición sana en el criterio, ha de resultar por fuerza orientadora y útil para un conocimiento erudito y a la vez crítico de historia de la Filosofía del Derecho, y como punto de apoyo y de partida para ulteriores investigaciones y más amplios estudios. Y esas son ciertamente las cualidades que resplandecen en la obra de Hernández-Gil.

En consonancia con este significado hondo que se da al vocablo método, dice el autor en una de las conclusiones que deduce al final de su libro (página 379): "La teoría del método implica una actitud previa ante el problema de la esencia, del origen y del fin del Derecho. Y así, vendrá en gran medida determinada por la posición que adopte ante él, aunque esto no sea un aspecto de la teoría del método, sino sólo un presupuesto."

Va la materia del libro distribuída en nueve capítulos a los que precede un prefacio explicativo del intento, alcance y límites de la obra. En los capítulos se clasifican, exponen, critican y califican las principales direcciones metodológicas del Derecho.

Naturalmente que el criterio para la agrupación y designación judicativa de las doctrinas, teorías y escuelas, aun fundándose sólidamente en la realidad de las cosas (aquí en la verdadera dirección y espíritu de cada concepción filosófico-jurídica) depende en gran parte del modo de ver las cosas de compilador y sistematizador. También de él depende el dar entrada en el estudio y excluir del mismo a unos u otros fenómenos o manifestaciones doctrinales. Sobre ambos aspectos podemos decir que la obra del Sr. Hernández-Gil es en conjunto muy acertada y muy completa. En su deseo de consignar, de registrar todo dato doctrinal de alguna importancia, ha reseñado hasta las variedades que el pensamiento filosófico-jurídico ha adoptado dentro de los grandes esquemas o arquetipos en la manera de concebir el Derecho. Así, por ejemplo, ha consignado y estudiado la actitud de los comentaristas y exegetas del Derecho positivo y muy particularmente del Derecho Romano. Quizá otro expositor hubiera pensado que este fenómeno de la historia del Derecho caía fuera del ámbito de una exposición crítica de esta índole. Pero el Sr. Hernández-Gil, con filosófica perspicacia, se ha percatado de que la generalización, durante muy largos períodos de la historia del Derecho, de la labor comentadora y exegética de las leyes positivas, como única actividad de los cultivadores de la ciencia del Derecho, implicaba en el fondo una manera de concebir lo que es la Ciencia del Derecho y por ende del Derecho mismo. Lo mismo se puede decir de los interesantes estudios incluídos en el capítulo 4: *Métodos dogmáticos y constructivos (positivistas, formalistas)*.

Las distintas direcciones registradas aparecen estudiadas por el Sr. Hernández-Gil de una manera fundamental, sistemática y amplia. Se parte de la base teórica y de los principios inspiradores de cada sistema, se designa la esencia de éste, se consideran los problemas específicos y se señalan los aciertos y los errores. Queremos mencionar especialmente el estudio dedicado a la Escuela Histórica. Con notable claridad de ideas y exactitud de juicio se delimitan las diversas cuestiones que halló planteadas o vino a plantear el movimiento jurídico-historicista de Savigny y se da una certera explicación de las dos facetas de esta metodología, la de la adhesión ferviente al derecho evolutivo nacional y la del cultivo del auténtico antiguo Derecho Romano, faceta que, a simple vista y desde lejos, pudieran parecer contrarias, y que, sin embargo, arrancan del mismo principio y espíritu evolucionista e historicista del sistema.

Muy atinadas nos parecen también las observaciones sobre la distinción entre el iusnaturalismo católico y escolástico y el iusnaturalismo racionalista.

Pero nos sabe a poco la parte dedicada a la exposición de la doctrina escolástica sobre la Ley eterna y el Derecho Natural, También hubiéramos querido tratara el autor más de asiento, con el tino y competencia con que lo hace brevemente, la cuestión de la importancia, originalidad y valor actual de la concepción filosófico-jurídica de Suárez. No se toca la cuestión tan debatida, y en la cual los antisuarecianos tantas falsedades han proferido, sobre el voluntarismo y el intelectualismo jurídico del Doctor Eximio.

La crítica de cada sistema, sembrada a veces a trechos de la exposición de los mismos, se concentra y hace más explícita al final de cada capítulo. Es orientadora, como fundada en los principios eternos del más puro y objetivo Derecho Natural, y útil desde el punto de vista científico y metodológico. Sin embargo, es la parte de la obra que encontramos más deficiente. Demasiado abreviada, resulta a veces superficial. La hubiéramos querido más desglosada, más profunda, y más abarcadora de todos los puntos flacos o fuertes de cada sistema, desde los principios de los mismos hasta las consecuencias más importantes. Hay, pues, alguna desproporción entre la exposición y la crítica, en lo cual el Sr. Hernández-Gil no ha dejado de pagar algún tributo al espíritu meramente expositivo que durante los últimos años ha tenido la docencia y que, aunque va en vías de corrección, se conservará todavía. Es menester volver al método de tesis, de nuestros grandes pensadores del pasado, quienes, además de conocer perfectamente todas las teorías y de exponerlas con toda fidelidad y hasta con todo el vigor de sus razonamientos, tenían potencia intelectual y doctrinal para hacer la anatomía completa señalando con seguridad y precisión los límites de lo verdadero y lo falso, lo cierto y lo probable.

El acervo de sistemas y direcciones teóricas de la filosofía del Derecho reseñados y descritos por Hernández-Gil, particularmente de las manifestaciones más modernas del pensamiento filosófico jurídico, y las sabias observaciones acerca de la génesis de las doctrinas, su procedencia y derivaciones, sus analogías y diferencias, revelan un vasto conocimiento de la historia de la Filosofía del Derecho y merecen para la obra el calificativo de noticiario científico abundante y moderno de la filosofía jurídica.

Por eso la obra de Hernández-Gil honra la moderna literatura jurídica española, por su erudición, su riqueza, su seriedad verdaderamente profesoral y por su equilibrio y ponderaciones doctrinales.

SALVADOR CUESTA,

REVISTAS

PSICOLOGIA, COSMOLOGIA, ETICA, FILOSOFIA DEL DERECHO, SOCIOLOGIA

CALVERAS José, S. I.: *La afectividad y el corazón según Santo Tomás.* Manresa, 19 (1947), 63, 143, 214.

Para insistir en el corazón en sentido ético, a saber, en la doble capacidad espiritual y sensible de amar, que los antiguos incluían en primer término en el objeto del culto a los Corazones de Jesús y de María, el A. estracta la doctrina de Santo Tomás en la *Suma teológica* y en las cuestiones *De veritate*, sobre la voluntad y el apetito sensitivo, y los sentimientos y pasiones a que dan origen, constitutivos de la afectividad superior y central media. Como, por otra parte, los actos del apetito sensitivo, facultad mixta, estando integrados por el sentimiento y la reacción orgánica correspondiente, dan pie al Angélico para estudiar ambos elementos, al proponer su explicación psicofisiológica de las pasiones, bajando hasta declarar el mecanismo de las reacciones orgánicas, según la teoría de los espíritus y cualidades elementales corriente en su tiempo, y a que siguiendo a Aristóteles, conceda al corazón físico en la economía formativa y funcional del organismo un papel preponderante, que los modernos descubrimientos ha rebajado mucho; el A., al resumir su doctrina, no se contenta con desaprobar las concepciones y explicaciones anticuadas, sino resume lo que en todos estos puntos las ciencias biológicas profesan actualmente, para sustituirlo a las explicaciones del Doctor Angélico, y así dar consistencia nueva a sus concepciones fundamentales. El trabajo tiene tres partes: I. La doble facultad afectiva, voluntad y apetito sensitivo, base del corazón afectivo, donde se resume la doctrina del Santo Doctor sobre estas dos facultades, sus actos, influjo mutuo, especialmente entre el amor y deleite. II. Reacciones orgánicas de la emoción, donde se expone su mecanismo, con intervención de las hormonas y el sistema nervioso neuroglandular, y el papel que desempeñan, como parte material de la emoción, como su expresión natural y como dispositivo del organismo a la acción subsiguiente al movimiento emocional. III. Funciones del corazón orgánico, donde se cierne lo que puede quedar a través de los modernos descubrimientos de las antiguas atribuciones aristotélicas al corazón físico, de ser principio del ser en el organismo, principio de la vida vegetativa y sensitiva, principio del movimiento corporal y órgano de apetito sensitivo. En cuanto órgano de la reacción corporal de la emoción, la concepción del Angélico puede sostenerse, cambiando la explicación técnica antigua por los conocimientos modernos. El A. cierra su estudio poniendo en síntesis el valor del corazón. *F. M. Palmés.*

SIMARRO, ALEJANDRO: *Normas para la investigación, estímulo y moralización profesionales.* RevEspir, 6 (1947), 81-98, 214-228.

En una serie de artículos estudia el A. diversos aspectos de la vocación profesional.

"Casos con dificultades medianas secundarias" son aquellos en que existe y se conoce la vocación profesional, pero impiden seguirla el desánimo, el no querer por veleidad o antojo; lo son también la avidez excesiva por hacerse competente, por terminar pronto la carrera, por ejercer prematuramente; lo son, finalmente, el no poder por dificultades extrínsecas al sujeto: imposición de la familia, obstáculos externos en el modo de proveer vacantes, etc. Norma general en las dificultades internas al sujeto, que obviamente se aplica a cada paso, es el no ponerse de frente, sino aprovechar todas las circunstancias de sujeto y ambiente para reencauzarle a su vocación. En las dificultades provenientes de la familia hay que orientar a ésta; en las sociales, el empeño es más arduo; es preciso colaboración social, probidad y conciencia profesional.

"Casos con dificultades primarias": los patológicos o por deficiencia congénita,

ciertos demenciales, por ejemplo, o por reacción efecto de vivir en un estado de "vocación incumplida", fuera de su órbita, con lo que suelen aliarse excesos alimenticios y sexuales. Es preciso investigar cuál es la vocación del perturbado: normas. La profesionalidad es manantial ubérrimo de mejora del individuo en todos los ordenes, aserto que el A. desarrolla y comprueba con casos aleccionadores. El trabajo es de carácter exclusivamente empírico práctico. *J. Muñoz.*

MORALES DÍAZ, JOSÉ: *Angustia y oración.* RevEspir, 6 (1947), 34-47.

Arrancando de la experiencia biológica, ¿qué podemos decir de la oración? El autor, médico, responde en esta conferencia tenida en la Sociedad de Higiene, de Madrid: "A la oración—nos dice—mueve el sentimiento de angustia. La oración tiene su aplicación en ese mal crónico que es el tormento de la vida." La angustia, que se describe rápidamente en su aspecto psíquico y en sus manifestaciones somáticas, más bien en las patológicas, se contrarresta en los casos corrientes con la triple reacción posible: inhibición, huída, ataque; pero en los trances apurados, cuando estas soluciones son insuficientes, surge la oración, algo innato al hombre de cualquier época o cultura; esa capacidad sin falta en el individuo no se le puede comunicar; cuando existe hay que encauzarla bien. Hay circunstancias en que a la oración puede seguir el milagro: cómo se realiza éste, otorgado libremente por una voluntad superior, es un misterio, pero en el que es razonable creer. La oración ha de ser desinteresada, con recto concepto de Aquel a quien se ruega, orientada conforme a los dogmas verdaderos, no excesiva en pedir lo que no deba pedirse. El A. presenta la súplica como recurso terapéutico, basado en sus datos empíricos y en su meditación del problema; es imprescindible aún otro requisito para no incurrir en numerosas inexactitudes y aun errores: formación filosófica y teológica. El A. ha tenido en cuenta, al componer su trabajo, *La Oración,* del Dr. A. Carrel; de esta obra se da un prudente juicio en el mismo número de la RevEspir, pp. 99-104. *J. Muñoz.*

BARBADO, MANUEL, O. P.: *La teoría factorial de Spearman.* RevFil, 6 (1947), 179-221.

Ha sido constante aspiración de la Psicología Experimental organizar el abundantísimo material psíquico, descubrir sus variables elementales, clasificarlas y determinar sus interferencias y correlaciones. Al descender de la teoría a la aplicación, a las realidades individuales, todos los conatos psicotécnicos y psicométricos fallaban, porque no sólo se prescindía de fijar en un principio la naturaleza de las facultades psíquicas, pero aun se consideraba innecesaria la cuestión de la existencia de tales facultades diversas, con lo que fácilmente se barajaban en el cálculo indebidamente cantidades heterogéneas. A vencer este paso falso se orientó la teoría de las correlaciones entre las facultades o, en general, funciones psíquicas; tal teoría sufrió tres principales direcciones: una, denominada por Spearman monárquica, suponía una perfecta correlatividad o proporcionalidad de todas las operaciones psíquicas entre sí; otra, opuesta, la anárquica, asentaba una total independencia; otra tercera media, la oligárquica, sostenía una correlación o correspondencia de todas las funciones dentro de cada uno de los campos de las facultades tradicionales. El mérito propio de Spearman es haber aplicado su análisis a estas correlaciones de funciones psíquicas, con el que ha llegado a descubrir y fijar, mediante un sencillo cálculo matemático, un factor general G, que interviene en una serie de operaciones correlacionadas y es raíz de su correlación y proporcionalidad, y un factor específico S, raíz diferencial que impide que aquella proporcionalidad sea perfecta. Con ello quedan sin valor las teorías extremas monárquica y anárquica. Todavía entre las funciones psíquicas de un mismo orden general, como entender, recordar, se constata una correlación entre un grupo de ellas, pero no entre todas, lo que da origen a un nuevo concepto, factor de grupo, que sería, por su parte, una conclusión contra la teoría oligárquica y contra las facultades de la Psicología tradicional. Posteriormente han completado la teoría de Spearman otros psicólogos modernos, admitiendo la existencia de grupos de factores y de factores unitarios de grupo, que pueden sustituir a los factores comunes simples de Spearman. Lo que tiene de aceptable la teoría coincide con la doctrina tomista de las facultades, correlaciones y unidad de principio o factor general, bien que se evite supersticiosamente la coincidencia en el vocabulario. *L. M. G.*

LASAGA Y TRAVIESO, JOSÉ I., Y MARTÍNEZ ARANGO, CARLOS: *Algunas sugerencias sobre la administración e interpretación del T. A. T.* La Habana, 1945. 54 pp.

MARTÍNEZ ARANGO, CARLOS Y LASAGA Y TRAVIESO, JOSÉ I.: *Psicoterapia basada en el T. A. T.* Trabajo presentado a la Sección de Neurología y Psiquiatría del I Congreso Médico-Social Panamericano, celebrado en La Habana en diciembre, 3-10, 1946. La Habana, 1946. 24 pp.

El "Thematic Apperception Test", o simplemente T. A. T., como en América se le llama (Test de Aperception Tematica), es en la intención de sus autores, H. A. Murray y C. D. Morgan, un instrumento para el estudio de la vida afectiva, y está basado en un fenómeno psíquico que podemos llamar de proyección. En este aspecto recuerda al Rorschach; pero se diferencia de él porque el T. A. T. no busca una serie de datos sobre los cuales estructuremos la personalidad del sujeto examinado, sino sus conflictos psíquicos y la dinámica de estos conflictos. Más en concreto busca el conflicto o grupo de conflictos que están perturbando la vida psíquica del paciente en el momento de la exploración. El *tets* consta de una serie de láminas (20 ó 30, según los casos) que representan figuras y escenas lo suficientemente variadas como para recorrer la gama de sentimientos humanos. Esas escenas y figuras no son muy definidas, con objeto de favorecer la "proyección" de la vida afectiva de la persona examinada. Y en esto reside fundamentalmente la eficacia de la prueba en que las narraciones que sobre las distintas láminas va tejiendo el sujeto ofrecen un conjunto de datos que deben interpretarse y coordinarse al final por el psicólogo para el diagnóstico que se persigue.

Los doctores Martínez Arango y José L. Lasaga dan a conocer la aplicación de de este *test* como auxiliar de la psicoterapia con resultados positivos, y ofrecen en otro opúsculo algunas sugerencias sobre la administración e interpretación del T. A. T., basadas en sus experiencias clínicas. *J. Ercilla.*

CARLES, J.: *La notion d'hérédité.* RevPhilFrEtr, 137 (1947), 433-443.

Es lamentable que el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* dedique a la herencia biológica tan poca y tan imprecisa atención. Se puede precisar un poco más. Hay, ante todo, que distinguir netamente entre aquello que los padres trasmiten a los hijos como algo que son y los constituye, formando parte de su finalidad interna (l'hérédité) y aquello que se les trasmite como algo que poseen y que permanece en el ámbito de su finalidad externa; es decir, todo lo *adquirido* en herencia (l'héritage). Lo primero (l'hérédité) abarca todos los caracteres constitutivos, tanto comunes como individuales, y por eso es específica e individual. La específica se define más difícilmente en el caso de generación sexuada heterozigótica; pero aun ahí se la debe identificar con la masa de elementos comunes al patrimonio hereditario de los dos generantes, aunque se trate de productos híbridos. Si bien la "hérédité" individual, en la que, por cierto, se debe atribuir función primigenia a lo fisiológico, respecto de lo morfológico y de lo psicológico, obtenga atención preferente por su importancia práctica, con todo no se debería olvidar la específica, sobre la que tendrá que apoyarse la noción vaga de especie, si se quiere que adquiera nitidez. La teoría de los genes tiene en el fondo el mismo sentido de las teorías preformistas, v. gr., de Leibniz, si no se los interpreta ya como elementos, que sólo por inercia y por orientación externa canalizan y concretizan el dinamismo vital de la herencia específica. Los genes no serían, pues, los factores, sino sólo las condiciones de una vida más, una y más profunda de lo que se había pensado. El problema de la heredabilidad de lo adquirido se plantearía en términos de si "l'héritage" puede convertirse en "hérédité". La realidad a este propósito es que la evolución, como hoy se la concibe, aun estando mucho más cerca del lamarckismo que del darwinismo, no se sitúa en la línea exclusiva, de ninguna de estas dos teorías conocidas para explicarla, sino que, en rigor, las sintetiza. *J. Echarri.*

FLICK, M., S. J.: *Il poligenismo e il dogma del peccato originale.* Greg, 28 (1947), 555-563.

Toca esta nota un asunto de interés, tanto para el teólogo como para el antropólogo. El dogma del pecado original, ¿es conciliable con la hipótesis de que la

humanidad actual no proceda de una sola pareja, de un solo Adán, sino de varios protoparentes conforme a la concepción poligenista?

El problema lo suscita la hipótesis transformista moderada aplicada al hombre. Las consecuencias de ésta serían que los primeros hombres habrían aparecido no producidos por uno solo, sino originados por la infusión del alma racional en los cuerpos de todos aquellos individuos simios que hubiesen evolucionado normalmente hasta ser aptos para recibir en sí un alma humana. Ya hace tiempo que científicos como De Sinety hacían resaltar que toda tentativa de conciliación entre ese transformismo poligenista y la doctrina católica sería un fracaso. El A. analiza el asunto según lo que respecto del pecado original exigen las enseñanzas dogmáticas del Concilio de Trento. Tres hipótesis pueden idearse para conciliar el poligenismo con el dogma del pecado original: que éste no se haya transmitido a todos los hombres que, después de Adán, han poblado la tierra; que sí se haya transmitido, pero por vía distinta de la generación natural; que el pecado se haya transmitido a todos y por generación, pero que Adán no hubiera sido un individuo, sino una colectividad. Las enseñanzas conciliares, si bien no tocante el punto del poligenismo o monogenismo, asientan proposiciones de fe, reconocidas siempre por la Iglesia, que incluyen lo siguiente: todos los hombres que se han multiplicado en la tierra después de Adán están inficionados por el pecado original; éste se transmite por generación natural; Adán no representa una colectividad de hombres pecadores, sino un individuo. De esta exposición concluye el A. que el poligenismo no sólo es inadmisible actualmente, atendido el estado presente de la Teología—como acaso pudiera insinuarlo unas palabras de E. Amann en el Dict. de Théol. Cath., art. Transformisme—, sino que, como algo inseparable de la fe y perteneciente a ella, no será admisible nunca y, por tanto, no hay razón para esperar mitigación ninguna del monogenismo. El Conc. Vaticano tenía preparada una definición "De communi totius humani generis origine ab unico Adam"; ésta, sin duda, que no expresaba el pensamiento de la Teología en 1870, sino una verdad que, aunque no definida, siempre había pertenecido y siempre pertenecerá a la fe. *J. Muñoz.*

SERRANO MUÑOZ, VICENTE, PBRO.: *El tema del hombre en el ambiente de Trento.* RevEspir, 6 (1947), 24-33.

El estudio de lo que es el hombre, tema que hoy interesa, se orienta entre los acatólicos desacertadamente. Las respuestas modernas no son novedad original: el optimismo racionalista tiene su precedente en el pelagianismo, y el maniqueísmo y luteranismo consideraron al hombre viciado en su raíz. El momento del Renacimiento, con su entusiasmo por el hombre y los errores antropológicos del luteranismo, dieron ocasión a que el C. Tridentino diese recta doctrina sobre este punto, aunque no se propusiese tratar del hombre según su naturaleza esencial. Le considera (sesiones 5.ª y 6.ª) como es históricamente: caído de la justicia original gratuitamente recibida. Conceptos orientadores para considerar lo ontológico del hombre, su naturaleza puramente natural, los presenta ya Santo Tomás; pero quien forma una antropología sistemática de lo esencial del hombre es el teólogo tridentino Domingo Soto, del que se aducen varias citas. La mente moderna ha de volverse a buscar en Trento los elementos que den la solución de la problemática del hombre. *J. Muñoz.*

SELVAGGI, F., S. J.: *Assoluto e relativo nel tempo.* Greg, 28 (1947), 337-357.

Este estudio, disertación pronunciada en el Instituto de Estudios Filosóficos, de Bolonia, examina, a la luz de la recta filosofía, las innovaciones introducidas en el concepto de tiempo, en la física moderna, por efecto de la relatividad einsteniana. A la exposición crítica de las principales innovaciones referentes a la relatividad del tiempo y a la fusión de espacio y tiempo en el espacio cuatridimensional, sigue un análisis filosófico penetrante y diáfano de las nociones de movimiento, tiempo y simultaneidad, por el que se demuestra que la realidad absoluta de la simultaneidad y, consiguientemente, de la anterioridad y posterioridad se derivan de la misma realidad del movimiento y de la diferencia esencial y absoluta entre el ser y el no-ser. De ahí que, contra el criterio del positivismo científico, que sólo admite lo comprobable por la experiencia, hay que mantener necesariamente el valor absoluto de las relaciones temporales, aunque la determinación de las mismas por nuestros medios físico-expe-

rimentales esté sometida a cierta relatividad. De este modo, la filosofía aristotélica, que el A. constantemente sigue, en nada se opone a las afirmaciones verdaderas de la física moderna, sino únicamente las completa avanzando con el raciocinio hasta donde los solos métodos experimentales no llegan. *J. Muñoz.*

ANNELIESE MAIER: *Das Problem des Kontinuums in der Philosophie des 13 und 14 Jahrhunderts.* Ant (1945), 331-367.

Grande y vivo interés han despertado siempre, así entre los filósofos como entre los científicos, los importantes y difíciles problemas relativos a la naturaleza y a la estructura del continuo, tanto matemático como físico. Exponer y examinar el estado y las vicisitudes de este capítulo de la filosofía de la naturaleza en la escolástica de los siglos XIII y XIV, constituye la finalidad de este erudito estudio. Propuesta, al comenzar la primera parte, la respuesta aristotélica a la cuestión, siempre candente, de la existencia real del infinito físico, así en el orden de lo grande como en el de lo pequeño, se plantea el problema de la estructura del continuo: ¿Es matemáticamente divisible sin fin? ¿Está constituido por indivisibles? Aunque la escolástica de la Edad de Oro supo precisar con fórmulas y definiciones las ideas de Aristóteles, el contenido doctrinal no progresa sensiblemente: la teoría de la *compositio continui*, que defiende la ilimitada divisibilidad del continuo y niega su constitución de solos elementos inextensos, permanece del todo dominante. No faltan, con todo, algunos autores—no de mucho nombre, por cierto—que, creyendo refutables los argumentos de la opinión corriente se acuestan a la doctrina platónica, según la cual el volumen o cuerpo está constituído por solas superficies, la superficie por líneas, la línea por puntos: esta tendencia llegó a fines del siglo XIV a formulaciones netamente emparentadas con las de la moderna teoría de conjuntos. Un segundo grupo de escolásticos pretende construir el continuo con indivisibles no inextensos, conforme a la concepción democrítica, para la cual cada continuo está constituído por continuos o magnitudes de la misma especie que el todo: estos asertores de los *minima mathematica* infinitesimales defienden, en consecuencia, la divisibilidad finita del continuo. En la segunda parte del artículo se estudia históricamente el asunto de la existencia de los *"minima naturalia"*, así para los continuos homogéneos como para los heterogéneos, y de las controversias que de aquí se originaron; pues mientras algunos sostenían que bajo el respecto de materia y de cantidad puede seguir indefinidamente la división del continuo, pero no en cuanto se trata de materia *informada*, otros, en cambio, pretendían que la limitación en la divisibilidad depende de la forma, en cuanto es *principium operis*. Resultado de todo este proceso, mayormente por mérito de Duns Scoto, fué el arrinconamietno total de la *minima naturalia*, al menos para los homogéneos. Con esta ocasión se plantearon y discutieron los problemas del *máximo* y *mínimo*, del *incipit* y *desinit*, y así se descubrió ya, aunque sólo implícitamente, el principio de la matemática moderna, conocido con el nombre de "corte de Dedekind". En resumen, un trabajo histórico digno de la erudición y renombre de su autora. *R. Puigrefagut.*

LOUIS DE BROGLIE: *Au delà des mouvantes limites de la Science.* RevMetMor, 52 (1947), 277-289.

Mostrar hasta qué punto las recientes teorías de la física cuántica aportan puntos de vista nuevos capaces de modificar enteramente nuestras concepciones tradicionales acerca del espacio, del timpo, de la individualidad, de la causalidad, de la objetividad del mundo físico, etc., y, por tanto, de influir sobre la evolución del pensamiento filosófico, es el objetivo a que mira el ilustre físico y académico francés en esta su sabia e interesante colaboración al número que la *Revue* dedica a la Metafísica considerada en sí misma y en sus relaciones con las ciencias. En la primera parte, la clara exposición y el sobrio análisis de los conceptos gradualmente elaborados por la física clásica descubre cómo ésta llegaba a una definición precisa del marco, del espacio y del tiempo, en cuyo interior localizaba un universo de carácter enteramente objetivo, sujeto a un rígido determinismo y formado por elementos del todo individualizados: una especie de reloj gigantesco, cuyo mecanismo funcionaba con inexorable precisión. Es verdad que ella no pretendía en modo alguno meterse en el terreno resbaladizo de las especulaciones metafísicas; sin embargo, como los problemas relativos a la naturaleza del espacio, del tiempo, de la causalidad, de la objetividad, de la individuali-

dad, etc., formaron parte del dominio de las investigaciones de los metafísicos, la Física era naturalmente conducida a decir su parecer sobre estas cuestiones y a presentar, en nombre de la ciencia, si no la solución integral de estos problemas, por lo menos algunos elementos de ella. Son las dos grandes teorías de la Física contemporánea—la de la relatividad y la de los cuantos—, apoyadas por las delicadas experiencias de la física atómica y nuclear, las que han realizado las más atrevidas y revolucionarias incursiones en el campo de la Metafísica: ha sido arrinconado por anticuado el carácter absoluto del cuadro espacio-temporal, se ha puesto en tela de juicio y aun se ha negado la interpretación determinista y la causalidad rigurosa en la sucesión de los hechos subatómicos, han desaparecido las leyes dinámicas y exactas para dar lugar a solas regularidades estadísticas o de promedio, la antigua idea acerca de la objetividad del mundo físico ha quedado fuertemente sacudida, los corpúsculos elementales han perdido su individualidad en la mecánica ondulatoria, ni siquiera la permanencia de las partículas es admitida al invocarse la creación o el aniquilamiento de positones y negatones, de fotones y de mesones... Así—por terminar con la imagen misma del autor—, a medida que por el duro y cotidiano trabajo del físico, colocado en el centro de un bosque impenetrable y sombrío, van ampliándose poco a poco los límites movedizos de la parte libre y talada, algunas luces nuevas y fugaces se proyectan sobre las profundidades negras y misteriosas de la selva virgen.

R. Puigrefagut.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS: *El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral.* RevFil, 6 (1947), 647-679.

El objeto formal adecuado del entendimiento es el ser comunísimo, y en su luz ve todos los objetos particulares. El objeto material primero es Dios. Como la voluntad sigue al entendimiento, su objeto formal guarda proporción con el del entendimiento. Su objeto formal es el bien en común, que el autor identifica con la felicidad en general; su objeto material son todos los objetos particulares en los que hay alguna realización del bien comunísimo, y su objeto primario es el bien infinito e increado.

Por aquí se explica la libertad de la voluntad. La voluntad está necesitada a su objeto formal, que es el bien en general; luego no está necesitada a los bienes particulares en que no se represente como realizado el bien infinito, porque su apetencia en cada caso particular supera a la apetecibilidad de los bienes particulares. Y esta libertad se conserva aun con relación al bien concreto infinito e Increado, mientras se conoce de una manera deficiente y oscura.

El problema moral nace en este punto. Dios, por su sabiduría y bondad, necesariamente, dada la creación, ha ordenado al hombre para que le sirva con los medios apropiados y le goce como a su bien infinito. ¿Y puede el hombre violar esta obligación? Si, y para su explicación bastaría lo ya dicho. Pero se verá más claro si explicamos el juicio necesario para seguir la obligación y la decisión con que se abraza.

El juicio ha de representar a Dios como el último fin de todo mi ser, y las acciones que hay que hacer como medios necesarios para no apartarse de Dios. Mas estos juicios se hacen con dependencia de la afección de la voluntad. Para afirmar que Dios es nuestro último fin se necesita atender a la tendencia de la voluntad al bien, y el juicio sobre los medios no se puede hacer sino atendiendo a las afecciones de la voluntad que me den inclinación a las acciones buenas y aversión a las malas. Es cierto que la voluntad puede hacer que se muden esas afecciones; pero mientras permanezcan, el juicio necesariamente se conforma con ellas. Y como la afección general al bien puede estar desviada del recto sendero, y las afecciones a las acciones que se han de poner pueden ser muy alejadas de los verdaderos medios de servir a Dios, de aquí se explica que el juicio muchas veces se desvíe de la recta vía moral. La decisión se hace conforme a este juicio, de tal manera que la voluntad hace el acto, pero el juicio es el que da la forma y la decisión de obrar, sin que perezca la libertad.

Joaquín Jiménez.

ANTONELLI, MARÍA TERESA: *La moralità come processo di individuazione.* GiordiMet, 2 (1947), 497-510.

No es la posición ante el placer o el deber lo que define y discrimina las éticas históricas, sino su diversa concepción del ser y del deber ser. De los dos tipos de

éticas clásicas, la epicúrea y la estoica, aquélla entraña una inclusión espontánea del deber ser del hombre dentro del recinto de su actual ser, limitado; la estoica es un acto de fe en un deber ser, y de ahí en un poder ser que trasciende y pierde de vista la actual determinación del hombre. Ambas doctrinas son inadecuadas e ineficientes en orden al hombre moral, i. e. una individualidad moral; incapaces de tejer la historia del individuo sin sacrificar lo que en él hay de absoluto deber ser o de determinado existir. La ciencia moral, sin dejar de ser de lo universal, del hombre, ha de ser también 'para' el hombre, como es; es decir, individuo. La moralidad es el verdadero principio de individuación del espíritu; individuación no terminal y pasiva, al modo de la fundada de la "materia signata", sino activa y sucesiva. La razón teorética mira sólo a la esencia, sus límites definicionales acabados; la razón práctica se ocupa de la realización activa, existencial, individua de esa esencia. El problema de la moralidad es el problema del ser y del existir, "el hombre revive conscientemente el ser que hay en él...; toma conciencia del ser y del existir componiendo en síntesis voluntaria la absolutez y la determinación del propio ser... Esta conciencia crea el individuo moral" (p. 502); "conciencia sintética de ser y de existir, de lo absoluto y determinado" (p. 504). Entre estos dos términos antinómicos se juega la dramaticidad y el significado metafísico de la vida ética; implicación de una objetividad absoluta de la ley, (valor), imperativa, y de la subjetividad de un agente limitado que va identificándose aquel valor. El itinerario ético es un tomar contacto con el ser entero y universal, recuperando parte de la universalidad (perdida al individuarse), y al mismo tiempo recuperando y actuando la individualidad. De donde la centralidad del factor conciencia. Esta ambivalencia de la moralidad lleva fácilmente a desorbitar uno de los términos (caso de las éticas clásicas) e igualmente a acentuar divergentemente dos caminos: el de la sublimidad, heroísmo, y el del equilibrio, moderación; cabe integrarlos en la forma suma de la moralidad, la "santidad", trascendiendo la propia limitación hacia la adecuación con el Ser Absoluto, en cuanto es concedido al hombre, en un libre e incondicionado servicio de existir al ser. *L. M. G.*

MENDES, J.: *O Bem, o Mal e a Arte*. Broteria, 44 (1947), 269-285; 428-437.

El trabajo es una continuación lógica de una serie de artículos publicados en la misma revista bajo el epígrafe "A Arte pela Arte". El presente estudio aborda el problema del mal y del arte. ¿Puede el inmoral ser asunto capaz de adorno artístico? Esta pregunta supone otra: ¿Puede lo feo ser objeto de arte? Lo feo y lo inmoral, como tales, consisten en una privación de realidad. Lo que no existe no puede hacerse bello. Para que una obra fuera inmoral y bella al mismo tiempo se requeriría la posibilidad de desunir las nociones de lo humano y lo moral y de separar la expresión de su objeto expresado. Tal posibilidad no se da. La moralidad no es un vestido de maniquí, es algo que afecta intrínsecamente la esencia del hombre, Las obras inmorales no pueden ser humanas. Por otra parte, no se puede dar expresión de lo que no es algo. Por lo tanto, la expresión artística no puede hacer el milagro de embellecer lo feo y lo inmoral. En las producciones intrínsecamente inmorales se da un esfuerzo de retórica campanuda por ocultar un miserable vacío de contenido. Las obras intrínsecamente inmorales nos parecen bellas sólo en cuanto nos parecen morales, pues la mera privación no puede interesarnos si no va reflejada a realidades positivas, de las que es como sombra. Pero hay otras cuya inmoralidad no es intrínseca, por así decirlo, sino que resultan inmorales por el modo provocativo de exponer el asunto. Es lo que podríamos llamar desvergüenza artística. Tales obras riñen con el recto criterio ético y además destruyen su finalidad estética alborotando, con las impresiones lúbricas que suscitan, el clima sereno de la emoción artística. Objeción importante: ¿El artista tiene que falsificar su visión de la vida para evitar el escándalo? Se trata de una selección, no de una falsificación. Además hay que tener en cuenta el recurso de una idealización purificadora. Pero esto requiere un artista purificado de antemano. Una obra de arte sin pudor, aunque no sea mala en absoluto, colocada en el conjunto de los valores humanos peca contra la prudencia coordenadora de las cosas buenas y se hace mala en relación con otros bienes. *J. Iturrioz.*

VELOSO, A.: *Ciencia e Moral*. Broteria, 44 (1947), 182-194.

Los progresos de la ciencia atómica han hecho temblar a la humanidad. Se buscan remedios materiales de la ruina que nos amenaza. Pero la solución hay que buscarla en la moral. Es que la moral no ha avanzado al compás de la ciencia.

¿La ciencia es moral? Tanto los hechos como los métodos, como tales, son indiferentes. Pero como la ciencia pura desemboca hoy inmediatamente en aplicaciones prácticas, es necesario que el conflicto lleve el sentido de responsabilidad a la pura investigación, previendo las aplicaciones que de ella pudieran derivarse.

Parece signo de todo avance científico el divinizar la ciencia y suprimir a Dios. Por deletrear un capítulo más del libro de la creación quieren deshacerse del Creador. Se espera todo de la ciencia. En realidad, sin Cristo no hay solución. La única esperanza está en una moral fundada en la religión. *J. Iturrioz.*

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *Conquista y finalidad del hombre*. RevFil, 6 (1947), 733-760.

Se da a conocer en el presente trabajo una traducción de las dos conferencias pronunciadas por Sciacca en la Universidad Internacional "Menéndez y Pelayo", de Santander.

Es una exposición existencialista, en sentido cristiano, del ser del hombre y su finalidad.

Me comprehendo como existente singular, pues el existente es un concreto; no hay sino en abstracto una esencia única. Si me considero no como un ser, sino como el ser, me absolutizo y pierdo el sentido auténtico de mi ser, ni sabré de dónde vengo ni a dónde voy. Sentir es sentirme como espíritu y como cuerpo. Me doy también cuenta de otras presencias que están presentes en mí y yo estoy presente en ellas; quiero saber quién soy y qué son las demás cosas; por eso tiendo hacia mí y hacia los demás. Entre los actos del alma está el sentimiento fundamental de mi cuerpo. Soy una unidad real, concreta y viviente, permanente e idéntica, en cuanto siempre soy el que cambia; pero no permanezco con una permanencia e identidad estáticas. Me atestiguo como un ser. La intuición originaria no es de *ser en el-pensamiento*, sino de *ser-dado-al-pensamiento*, y dado como idea, y por ella el pensamiento es pensante. En mí, pues, está la intuición originaria de la idea del ser. El existente-hombre nace con el sentimiento fundamental de su cuerpo y con la intuición fundamental del ser ideal. En el acto en que se sienta unida con un cuerpo, el alma se intuye a sí misma como un ente espiritual que es tal; pero no podría intuirse como un ser si no tuviese ya la intuición del ser que, en este acto originario y comprensivo de todo mi concreto existir, ella recoge, no como el ser ideal indeterminado, sino junto con su ser; es decir, en el "todo-uno" de aquella primera determinación ontológica que es mi ser, el yo-soy. Tener conciencia de mi existir es quererme como el bien que soy. Al conocimiento inmediato de mí sigue el conocimiento reflejo. Lo que ha sido vivido en la conciencia inmediata, para la razón se transforma en problema. El problema es la abstracción de un hecho vivido de una manera inmediata, del cual la razón busca su solución. Hay problemas cuya solución el orden nacional la demanda a un orden trascendental, que no se opone a aquél. La razón es ciencia de las formas o las esencias. La inteligencia tiende al concreto; es el "sensus mei", el poseerme de un modo intuitivo. No me pone como problema, sino como certidumbre.

Tendencia al fin. En el acto en que me atestiguo, advierto que yo y los otros seres hemos sido creados por Dios. Cuanto más el hombre se conquista a sí mismo, tanto más advierte la dependencia de su principio. Pero el existente no es un equilibrio de elementos, sino una tendencia perenne al equilibrio. Hay en cada hombre una certidumbre de que la vida tiene una profundidad donde las divisiones se aplacan y el espíritu encuentra su adecuación. Sed de infinito, de la Verdad real, que el pensamiento trasciende y en la cual converge toda aspiración. Pero antes de llegar al final está la dura lucha del hombre por el hombre, de la que nace la necesidad de una moral, de un principio absoluto de verdad y de bien. En la conciencia de su propia imperfección y de su aspiración a su completamiento está el principio de la vida espiritual. El existente en su fondo es in-contradictorio. No es la antinomia, sino su real limita-

ción que se dirige incoerciblemente hacia lo infinito la que constituye su naturaleza. El hombre tiende al Valor absoluto, y bajo la luz de aquel valor todos los demás se iluminan. *Joaquín Jiménez.*

LAZZARINI, RENATO: "*Status*" e "*Situazione*". GiordiMet, 2 (1947), 215-220.

La luz de la visión cristiana ilumina el concepto de persona completando ciertos rasgos caros a la filosofía existencial. El "status viae" cristiano responde bien a la "situación" existencial, Bien analizado el "paso" kierkegaardiano, importa no sólo el ritmo de los momentos temporeos, sino también el encuentro del instante con la eternidad, Así, el "status viae" cristiano, cifra de contingencia, limite y mal metafísico del individuo es solidario de un "status termini" en que se supera aquella inestabilidad situacional. La inserción del "status termini" en el "status viae" tiene dos fases o iniciativas: una humana, el despliegue moral de la libertad, aceptación discriminativa del propio ser; y otra divina, la influencia del ser por sí y necesariamente "in statu termini" ab aeterno, autodeterminado, sin posibilidad de mal metafísico. "Sólo la gracia puede dar solución final y real al misterio del mal metafísico" (p. 219). Una y otra acción, humana y divina, elevan a la creatura de sustancia a subsistencia, de individuo a persona, marcando en el término, en el "status" verdadero el paso de alcance escatológico del ser anónimo y caído al ser cualificado y auténtico. *L. M. G.*

MARCEL, GABRIEL: *Don et liberté*. GiordiMet, 2 (1947), 485-496.

"Las nociones de libertad y de gracia (don) no son realmente disociables si no se articulan la una a la otra" con una cierta necesidad natural (p. 485). El don no es un mero traspaso de un objeto; 'doy' sólo aquello que me atañe, lo que es de mi mismo, aquello en que me doy en algún modo a sí mismo (p. 488). El don pone en juego categorías que afectan a la 'intersubjetividad'; se empeña el sujeto entero, incondicional; es "efundirse" con una generosidad que no es mera superefluencia material, sino a la manera más espiritual de la luz, que irradia sin saber de límites 'para sí' y "para fuera"; que no merma, antes crece al difundirse, y con gozo, que no es regocijo solitario (egoista), sino exaltación con la conciencia de la comunicación a todos; generosidad alma, más que causa, del don. A la luz de estos análisis vie e ahora considerar como un don la misma vida, "el hecho de estar en el mundo con todas sus implicaciones concretas" (p, 490). Sólo el ateo y el nihilista refundirán en un valor puramente subjetivo la actitud del 'yo orante' que se cree religado. Reflexión crítica que es superada por una reflexión de segundo grado. Pero mi vida (don) está en mis manos; me ha sido 'dada' para que yo le confiera un sentido; soy libre en el verdadero sentido de verme llamado a decidir de mí, en una 'auto-creación' (p. 493), 'creación de sí por sí' (p. 494), con la implicación de una receptividad, por esencia activa. Así se conjugan en mi existir las dos ideas de don y libertad. "Mi-ser-en-el-mundo se revela a mi como la expresión de una generosidad que toma cuerpo en él" (p. 492), y su condición de libertad no tiene sentido sino en presencia del "Tú absoluto y como en tensión con él" (ibid.). El oppositum de esta concepción sería una existencia ateísticamente autónoma. *L. M. G.*

BREN, P. HUGO, O. F. M.: *De sociali ligatione superflui*. Ant, 22 (1947), 49-64.

Superfluos se llaman aquellos bienes que restan después de haber satisfecho a todas las exigencias—propias y de los suyos—que impone el "standard" de vida. Está por todos admitido que eso superfluo tiene un ligamen social. Se discute la naturaleza de tal ligamen. Para unos es un ligamen de sola caridad, y se cumple por medio de la limosna. Para otros es ligamen de justicia: de justicia estricta, según los marxistas; de justicia en sentido amplio, según los cristiano-sociales. La tercera teoría admite un ligamen de justicia y caridad. Esta es la teoría del A., quien la estudia a través de los teólogos, especialmente de Santo Tomás. Su base principal es la razón y la autoridad de la Iglesia, especialmente en este último medio siglo. *J. Iturrioz.*

SOLIGNAC, A.: *A dialéctica interior do pecado, segundo S. Agostinho*. Broteria, 44 (1947), 530-538.

El autor expone las profundas reflexiones psicológicas que en sus *Confessiones* hace San Agustín sobre el pecado.

Para el obispo de Hipona el pecado se presenta como despersonalización. Des-

orientada y vagabunda el alma, pierde su unidad interna. Ha perdido a Dios al perderse a sí misma. Al contrario; encontrarse a sí misma es hallar a Dios en su centro. El hombre sin Dios se deshumaniza.

Como consecuencia del pecado se oscurecen las facultades cognoscitivas. Aparentemente no hay cambio alguno, pero de hecho el pecador sólo conoce la superficie sin alcanzar la profundidad espiritual de las cosas. San Agustín habla de ceguera, sordera espiritual..., esclavitud de las pasiones. Este último aspecto lo desarrolla maravillosamente. Es lo que podríamos llamar "dialéctica interior del pecado", y que él llama simplemente "cadena": perversión de la voluntad, pasión, hábito, necesidad. Propuesto el deleite prohibido e inclinada hacia él, la voluntad se hace perversa en el momento en que consiente. Comienza su desgracia. Pierde la iniciativa. La pasión le atrae y no la sacia. Nace el hábito que la esclaviza. Si no resiste, el hábito se solidifica en necesidad. Ya perdió la libertad, incapaz de otra cosa que no sea pecado. El remedio sería ya imposible si la gracia no interviniese con fuerza de liberación.

Esta intervención no se realiza como fuerza externa, por una especie de coacción física o moral. San Agustín la concibe como algo mucho más delicado. En el pecado mismo hay una especie de antídoto. Es la inquietud y malestar que hacen reconcentrarse al alma en su interior. La insatisfacción a que deja todo pecado es al mismo tiempo su castigo y su gracia. Dios se opone a la despersonalización del pecador con un doble efecto: recogimiento y liberación. Esta liberación es en casos repentina, pero de ordinario es lenta y nada quita al arrancarse doloroso de la conversión. De este modo el hombre vuelve en sí y se personaliza nuevamente.

J. Iturrioz.

METZGER, H.: *La science, l'appel de la religion et la volonté humaine.* RevPhilFrEtr, 137 (1947), 401-415.

Forman este artículo las reflexiones finales de conjunto, que cierran un estudio inédito dejado por su autor al morir en un campo de concentración. La obra entera es un examen de las repercusiones que el método y progreso científicos del siglo XIX han tenido, o al menos han podido tener, en la esterilización del espíritu y en una cierta neutralización de los ideales religiosos y metafísicos con la consiguiente pérdida de los resortes propios de la voluntad y aun del acicate para el avance de nuestros conocimientos positivos.

Al examinar en concreto a través de los diversos apartados del artículo los efectos destructores producidos por la actitud del llamado método científico, por las concepciones escuetamente biológicas y sociológicas de la conciencia humana, por la rigidez del determinismo y por los postulados alógicos del pragmatismo, va haciendo notar ciertos elementos íntimos del hombre, que en medio de tantas ruinas espirituales han quedado en pie en postura de rebeldía contra la dominación impuesta por aquellos factores. Son elementos al parecer insignificantes, como la voluntad inextinguible de conocer la verdad para orientarnos hacia un fin último, no obstante la negación de todo ideal; la irritación sorda que persiste en el fondo del alma contra esa confusión materialista de nuestros impulsos orgánicos y nuestras tendencias espirituales: la necesidad de proporcionar un fundamento al mismo determinismo y la repugnancia a convertir en fin los medios, según los dictados pragmatistas. Queda, pues, la esperanza de que nuevas profundizaciones en la filosofía y tradiciones religiosas, sin abandonar los progresos de la ciencia, hagan encontrar de nuevo a los hombres su destino normal, del que se han apartado momentáneamente. *F. de B. Vizmanos.*

ZOLLI, PROF. DR. EUGENIO: *Le religioni del mondo.* Ant, 22 (1947), 290-299.

Este artículo es un boletín de historia de las religiones. El A. hace breve análisis de las obras de los siguientes autores: Von der Leuw, sobre fenomenología de las religiones; Nicolás Turchi, sobre las religiones del mundo: Ambrogio Ballini, sobre religiones de la India y del budismo; Giuseppe Messina, S. I., sobre las religiones del Irán; Giuseppe Furlani, sobre el Asia occidental antigua; Nicolás Turchi, sobre religiones del Tíbet y de Egipto; Alejandro Bausani, sobre islamismo; mons. Antonio Romeo, sobre

el judaísmo. Finalmente, cita estudios de diversas épocas del cristianismo, debidos a B. Pesci, O. F. M.; A. Amore, O. F. M.; mons. P. Paschini y P. Della Torre. La conclusión general de Zolli es que no se puede ignorar el hecho religioso. *J. Iturrioz.*

ELORDUY, E., S. I.: *Augustinismo político.* RevPorFil, 3 (1947), 243-265.

No entiende el autor por estas palabras una determinada corriente política medieval, en que las funciones del Estado eran absorbidas por la Iglesia, sino la doctrina política de San Agustín. Para determinar cuál sea, examina cada uno de los tres elementos que constituyen el Estado, a saber: el social, el jurídico y el económico.

En el elemento social halla que el origen de la sociedad se encuentra en el amor familiar, primero, que luego, por medio de matrimonios entre personas extrañas, va agrandando el círculo del parentesco. Este concepto, que tiene su fundamento en la escuela estoica, se halla perfeccionado en San Agustín con su doctrina de las dos ciudades, correspondientes a los dos amores: carnal o humano y divino.

Como elemento constitutivo de la sociedad coloca la justicia. Partiendo de la noción de justicia, trata de probar que el pueblo donde no reina esta virtud no es verdadera sociedad, porque no puede haber unión entre las diversas clases de que se compone. El ideario político augustiniano es contrario a todo imperialismo conquistador.

El concepto de propiedad y de capital sufre, con la aparición del cristianismo, una modificación esencial. Se reconoce la propiedad privada; pero la finalidad de los bienes temporales es una finalidad social; los cristianos deben acostumbrarse a la mayor igualdad posible entre los miembros de Cristo. La función egoísta de la riqueza no es compatible con el catolicismo. *I. González.*

RUIZ MORENO, ISIDORO: *El concepto de soberanía en el pensamiento de Vitoria.* Est (BA), 417 (1947), 272-278.

El concepto de soberanía absoluta del Estado, concebido primeramente como valedero dentro de su territorio, fué aplicado después en el mismo siglo XVI al orden internacional. Esta doctrina de la soberanía absoluta se mantuvo como principio dogmático hasta mediados del siglo XIX, en que comienza a operarse una revisión del concepto, que culmina con la actual noción de soberanía restringida. Hoy es ya verdad axiomática que la actividad y soberanía estatal, en su proyección exterior, ha de sujetarse a los principios superiores del Derecho de la comunidad internacional. Pues bien, Vitoria, el gran jurista español, es el primero que intuye y sistematiza este principio de la soberanía restringida.

Frente al absolutismo de los monarcas de su siglo, siente Vitoria con firmeza las restricciones que les impone el Derecho de gentes. Las naciones todas constituyen una comunidad internacional, que ha de someterse a un régimen jurídico cuyas normas tienen que aceptar todos los Estados. Porque por encima de la soberanía del Estado, se alza la soberanía internacional, ante la cual aquélla ha de inclinarse. El Derecho internacional establece una protección especial para los súbditos vejados injustamente por sus propios gobernantes, de forma que si un Gobierno tiraniza al súbdito, el Derecho de gentes autoriza la intervención extranjera en favor del inocente. El Estado, además, no puede prohibir el libre comercio extranjero en su propio territorio, ni absorber por exclusión el intercambio de productos, ni la explotación de sus riquezas naturales. El derecho de comerciar viene impuesto por la comunidad de naciones. Condición y consecuencia de este derecho de comercio es el de tráfico libre. El Estado no puede impedir la entrada y salida en su país de extranjeros que "ningún daño causen". Este derecho de comunicación entraña, a su vez, el principio de libre navegación por ríos, mares y puertos. Una última restricción impone el Derecho internacional—según Vitoria—a la soberanía del Estado: la limitación del derecho absoluto y exclusivo para declarar una guerra. Un Gobierno no puede enfrascarse en un conflicto bélico sin causa suficiente y además legítima.

Vitoria es, pues, el precursor genial del concepto actual de soberanía restringida. En su sistemática el principio base es el de la comunidad internacional, del cual se deduce el principio de la soberanía restringida. Hace cuatro siglos un gran jurista católico afirmaba lo que hoy se tiene por última conquista del Derecho internacional moderno. *G. G.*

FERNÁNDEZ MIRANDA, TORCUATO: *El concepto de democracia y la doctrina pontificia.* RevEstPol, nn. 29-30 (1946), 43-85.

El fin del presente ensayo es responder a la pregunta siguiente: hasta qué punto se concilian o pueden ser conciliados los postulados pontificios con los postualdos ideológicos en que descansa la democracia moderna. A resolver este problema va encaminado todo su trabajo, que podríamos dividir en tres partes. En la primera estudia el concepto de democracia moderna. Para esta democracia el poder político es creación humana; su validez descansa no en una instancia trascendente, sino en la voluntad del pueblo. El pueblo no sólo crea el poder, sino que lo trasmite. Nada hay fuera de la voluntad del pueblo. En consecuencia, la soberanía del pueblo es ilimitada. Esta es la esencia de la democracia moderna. En la segunda parte muestra cómo la doctrina pontificia es incompatible con los principios de la democracia moderna, como pertenecientes ambos a esferas de pensamiento contradictorias. Finalmente, en la tercera parte, resolviendo el interrogante que había propuesto al principio, demuestra la posibilidad de un concepto católico de democracia, que es el que ha fundamentado Pío XII en su mensaje al mundo en la VI Navidad de guerra. Principio democrático que, según Pío XII, no es otro que aquella manera de ser de un régimen de gobierno que, sobre la afirmación de un orden objetivo de verdades, pone a los ciudadanos en condiciones "de manifestar su parecer sobre los deberes y sacrificios que se le imponen, y no verse obligado a obedecer sin haber sido oído".

V. C.

G. LÓPEZ, PABLO, S. J.: *La democracia como régimen político cristiano.* Relación entre democracia y sufragio. RazFe, 135 (1947), 419-441.

Es continuación de otros artículos. En el presente trata el autor del concepto de democracia y del sufragio universal. El concepto de democracia, no exhaustivo, en una sociedad complicada, supone cierto real influjo del pueblo en la gestión de la cosa pública por el uso razonable de las libertades públicas y en particular por algún prudente sistema de elecciones; pero más que una determinada forma de gobierno supone un pensamiento de jerarquía de valores de justicia social, de respeto a la dignidad humana y, por tanto, de garantía de la justa libertad. Donde este pensamiento no informa la vida pública no hay democracia ,aunque haya sufragio universal. Como en las antiguas Cortes aragonesas, sin sufragio universal inorgánico, había verdadera democracia. El sufragio, donde existe, es derivado de la ley positiva, no natural. Y el sufragio universal, igualitario e inorgánico, es absurdo por los muchos abusos e inconvenientes que lleva consigo. En cambio, un sufragio universal desigual, según los méritos y la aptitud y emitido orgánicamente, o sea dentro de cada clase, para escoger a sus mandatarios o representantes, sería el medio más acertado para formar un cuerpo de selectos legisladores y dirigentes. La intensa vida de clase y la robustez de instituciones locales y regionales en un régimen descentralizador asegura la formación de eminentes hombres públicos, que en la palestra del municipio, de la provincia y de la región adquieren la experiencia y la conciencia políticas necesarias al dirigente nacional.

Joaquín Jiménez.

URDÁNOZ, TEÓFILO, O. P.: *El sentido cristiano de la democracia y la doctrina escolástica del Poder público.* CT, 228 (1948), 240-293.

Empieza el articulista probando cómo la política no está ausente de la Teología, ya que el orden jurídico y con él toda la vida política y civil forma parte integrante del orden moral y teológico. A la luz de estos principios va a hacer un examen de la democracia, como derivación de la concepción clásica de nuestros teólogos y de los últimos Sumos Pontífices, sobre todo Pío XII.

En principio es cierto que todas las formas de gobierno son lícitas si se ajustan a las normas de la justicia; no son las formas abstractas, sino los buenos gobernantes quienes hacen la excelencia de un régimen. La Iglesia confirma esta posición de los autores clásicos. Pío XII, en el Mensaje de Navidad de 1944, en que va a tratar del espíritu y esencias democráticas, nota la soberana indiferencia de la Iglesia respecto de las formas de gobierno.

Postulados de la verdadera democracia: reconocimiento del origen divino de la autoridad, cuyas leyes han de estar conformes con las divinas. Reconocimiento de

verdadera y plena autoridad del Poder público, contra los principios de la democracia liberal. Dignidad y derechos de la persona humana, sin confundirlos con los derechos de la libertad absoluta (liberalismo), condenados por los Papas. Plena valoración de las exigencias del bien común, que está sobre el principio de la soberanía popular. La limitación del poder del Estado, basada en los derechos divinos y en los derechos naturales de la persona, familia, etc.; y, sobre todo, por el modo cómo adquiere el poder la autoridad a través del pueblo, que lo puede transferir en toda su amplitud o con determinadas limitaciones. Participación del pueblo en el Poder público: que puede verificarse de dos maneras: una en la fase constituyente, y es la democracia fundamental, enseñada por todos los juristas clásicos, que no implica organización democrática en ejercicio y menos el tipo de democracia de la dogmática liberal; y otra la activa participación en el Estado constituído, que hoy día se hace más conveniente para templar la influencia dominante del poder estatal, como indica Pío XII en el Mensaje. Influencia que se puede ejercer de diversas maneras, y será más activa cuando el pueblo elija sus representantes. Pero entiende Pío XII el pueblo organizado y no una masa voluble, que viene a ser origen del despotismo del Estado, como sucede con el sufragio universal igualitario.

Consecuencias y aplicaciones: Se rechaza el sufragio universal igualitario, que es erróneo porque erige la voluntad soberana del pueblo en fuente de toda soberanía y primer principio del Derecho; imposible, porque daría como único régimen justo la democracia absoluta y directa, que viene a parar en oligarquía. La sana democracia exige un sistema de elección más razonable, limitado en extensión y calidad a los más competentes. Hay que subrayar que existe una democracia falsa, fundada en la ideología liberal extrema, condenada por Pío XII y los Pontífices precedentes. En contraste con ella, la verdadera democracia se ha hermanado siempre con las esencias católicas y germinó y se desarrolló en el seno de la Iglesia.

Acaba el articulista haciendo una alusión al régimen español, asentado sobre los verdaderos principios democráticos. *Joaquín Jiménez.*

LARRAZ, JOSÉ: *El curso del pensamiento social.* Arbor, 5 (1946), 5-41.

Trabajo expositivo, que ha de formar parte de un libro próximo a aparecer, donde se hallará la crítica de los sistemas en el presente artículo expuestos.

Examinando el curso del pensamiento social desde los comienzos hasta nuestros días, vemos que ha pasado por las siguientes fases: 1) La *clásica*, genuina representante del pensamiento europeo, que comienza en Aristóteles, es purificada de sus imperfecciones y elevada a su mayor esplendor por Santo Tomás, y continuada por toda la escolástica. 2) La *fundacional* de la sociedad contemporánea que comienza en el siglo XVII y continúa en el XVIII; encontramos en ella dos tendencias. la filosófico-jurídica, representada por Pufendorf, Locke, Thomasio, Wolff y Rousseau; y la filosófico-económica, con Quesnay, Mirabeau, Mercier de la Riviere y Adam Smith como representantes. Característica de esta fase es su desviación de la doctrina clásica. 3) La *ciencia de la sociedad final*, proclamada por el positivismo y por el marxismo en el siglo XIX, con Comte y Carlos Marx como maestros, opuestos totalmente a la doctrina clásica y a la del siglo XVIII. 4) Por fin, nos encontramos en nuestros días—comienza en 1918—con la *biología de las culturas* contra la sociedad final, proclamada por Spengler. *I. González.*

TEIXIDOR, LUIS, S. J.: *La conquista de la libertad de Maritain y la idea de la libertad humana.* Est (BA), 415 (1947), 41-62.

Halla el autor justificado, por el peculiar carácter del escrito, que se enjuicie esta conquista de la libertad, prescindiendo de los restantes "principios de una política humanista". Se detiene particularmente en la tercera parte, que trata de la verdadera y falsa emancipación política, y afirma que peca Maritain en el conjunto por no distinguir la falsa de la verdadera democracia, como hizo Balmes. Hace además a Maritain otras observaciones particulares: convendría precisar en qué sentido, en la realidad. la democracia se identifica con la inspiración evangélica; y lo mismo se diga de otras tres frases que quizá son algo inexactas o, al menos, poco convincentes.

Volviendo sobre el mismo asunto, comentando otro pasaje nota el autor que, según Maritain, parece como si la verdadera ciudad de los derechos humanos tuviera que

ser laica, siendo así que León XIII dice que el Estado ha de profesar la religión católica. A la objeción del que dijese que Maritain no habla sino como filósofo y como "filósofo laico"; y que, por lo tanto, prescinde de la hipótesis católica, o de que se dé alguna nación simplemente católica, responde el autor que hay en todo ello cierto eufemismo que ofende, y que tal precisión es absurda; concedida, en efecto, esta precisión parece que se deducirían varias proposiciones que están condenadas en el Syllabus (son las de los núms. 15-18).

Concluye el autor que en la actualidad es bochornosa cierta proclividad en suponer que la doctrina cristiana envejece y ha de cambiar con los hombres y los tiempos.

A. D.

TEIXIDOR, LUIS, S. I.: *La idea directriz de la nueva filosofía político-social de Maritain, equivocada.* Est (BA), 418 (1947), 195-212.

Un constante cotejo entre la doctrina expuesta por S. S. León XIII en la Encíclica *Libertas* y la doctrina defendida por Maritain en *Du Régime Temporal et de la Liberté*, permite probar la tesis enunciada.

¿Puede defenderse la nueva cristiandad de Maritain? ¿Cristiandad a la que se ha quitado *a priori* "la unidad de esencia o de constitución por la profesión de la misma fe y de los mismos dogmas"? Omitiendo la conocida distinción entre naciones que se hallan—respecto a esta cuetión—en tesis y en hipótesis, y suponiendo que todas se hallan en hipótesis, establece su sistema. Pero el S. Pontífice defiende lo contrario: estimula a los pueblos a buscar la unidad de esencia; y si alguna vez se permite lo contrario, en tanto en cuanto se permita, distará más ella de ser un ideal; los males se han de tolerar lo más mínimo.

No defiende Maritain el mismo derecho para la verdad que para el error—tesis liberal—; pero de sus mismas palabras, para huir de esta doctrina, se deduce una oposición con la propuesta por el Santo Padre. Aquí se desarrollan qué males pueden permitirse y cuáles no. Asimismo se explana la diferente posición acerca de la "libertad de cultos".

En la segunda parte del artículo se demuestra la falsedad de la afirmación de Maritain: "El liberalismo ha muerto"; fué enterrado por el nacismo y por el comunismo, "revoluciones sociales y políticas de base esencialmente mística". Mas por el desentrañamiento de sus mismas doctrinas queda patente que el liberalismo vive pujante: en el nacismo, en los destructores de él y, finalmente, en el comunismo.

A. B.

VALLE PASCUAL, LUIS DEL: *Principios de sociología.* Univ, 24 (1947), 641-675.

La gran diversidad que entre los autores reina sobre el modo de concebir la Sociología aconseja acometer una historia de las doctrinas sociológicas. En el actual renacer de la Sociología se dan muchas discrepancias sobre el valor científico de la Sociología: sobre su carácter, objeto, definición, sobre la naturaleza y principio del fenómeno social. El autor sostiene que se trata de una ciencia cuyo objeto es la sociedad, con un método realista. Lo característico del grupo social humano son los hechos de acción y reacción recíprocos, para los cuales debe descubrirse el impulso fundamental de la vida. Por lo tanto, la Sociología es la ciencia del fenómeno social por antonomasia. Traza luego el autor una sucinta historia de la Sociología, estudiando su iniciación, su desarrollo y su estado actual, en forma descriptiva. La Sociología puede considerarse desde tres puntos de vista, que revelan en ella tres grados posibles del conocimiento: los fenómenos sociológicos pueden ser estudiados en su esencia propia—conocimiento puro, Sociología pura—; en su aparecer existencial—conocimiento aplicado, Sociología aplicada; y en su relación trascendental—conocimiento filosófico, Sociología filosófica. A continuación se analiza cada uno de estos grados, insistiendo en la importancia de esta división para aclarar un poco el caos que reina en la Sociología.

J. Iturrioz.

GANDÁSEGUI LARRAURI, JOSÉ MANUEL: *Estudio sobre el origen de la sociedad.* RevIntSoc. n. 13 (1946), 45-64.

Puesta la doctrina cristiana del origen de la sociedad, se examina detenidamente la contraria del contrato social de Rousseau, y, a este propósito, se hacen oportunas

consideraciones sobre la verdadera libertad y el sentido legítimo de la igualdad humana. La consecuencia del contrato social es un desenfrenado liberalismo. Como doctrina diametralmente opuesta a la contractualista, aparece la llamada organicista o del organismo social, que considera a la sociedad como una consecuencia fatal del universal determinismo. Citados los principales autores con las explicaciones que la apoyan, refuta esta concepción de la sociedad, observando que ésta es un organismo moral con autonomía física de las partes. La sociedad es para el hombre y no al revés. La teoría organicista, en cambio, nos lleva a la absorción del ser humano por el Estado. Finalmente, desarrolla la concepción social cristiana, que sostiene ser Dios quien creó al hombre para vivir en sociedad, para que viera cumplidas en ella aquellas exigencias que por sí solo no puede satisfacer. *Vilacreus.*

VECCHIO, GIORGIO DEL: *Materialismo económico y psicologismo histórico como principio para la explicación de la dinámica social.* RevIntSoc, 15-16 (1946), 25-42.

Se combate el materialismo histórico, que razona muchas veces confundiendo los conceptos de causa y de ocasión. No es posible reducir a la materia toda la actividad humana, ya que ésta no va dirigida exclusivamente a satisfacer las necesidades materiales de la vida. Es verdad que las tendencias, que mueven al hombre a la acción, no pueden reducirse a esquema; pero es también cierto que la moral, el derecho, la religión, el arte, tienen un fondo superior al instinto de lo puramente material. También resultan fallidos los intentos de explicar la fenomenología humana reduciéndola al egoísmo como único motivo psicológico. Se impone un profundo análisis para recoger los elementos psíquicos que engendran las acciones. Ni hay que olvidar la conciencia humana, que discierne el más allá, y la luz eterna de la justicia. Este juicio lleva la marca de lo absoluto, y declara a los hombres unidos aun después de esta vida. Se impone, para interpretar las humanas acciones, una auténtica filosofía de la historia. *Vilacreus.*

GAMBRA CIUDAD, RAFAEL: *El problema de la estructura gnoseológica de la Sociología.* RevIntSoc, 15-16 (1946), 43-70.

Freyer hace una original defensa de la Sociología, que ofrece especial interés. No es, como algunos quisieran, una ciencia vacía o equívoca, sino algo objetivo que puede mostrarse, y por eso no necesita de demostración. La Sociología, en sus diversas tendencias, nos presenta una serie de problemas prácticamente resueltos. La Sociología como ciencia de la realidad incluye la autoconciencia histórica y la orientación práctica.

La especulación sociológica actual nos da dos conclusiones logradas: el origen psicológico de los fenómenos sociales y su carácter histórico. ¿No quedará convertida de este modo en psicología y en historia? No en la primera, porque estudia una conciencia social que está por encima de lo individual; ni en la segunda, porque mira la historia desde un punto de vista teleológico ajeno al simple historiador. Enjuiciadas algunas visiones o aspectos de la Sociología se nota su trascendencia en el momento actual, y cómo la reducción de esta ciencia a sus justos límites se debe al elemento sano del existencialismo actual. *Vilacreus.*

PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, ANTONIO: *La concepción sociológica de lo social.* RevIntSoc, 14 (1946), 15-43.

Centra el estudio en la búsqueda del concepto de Sociología, las causas que motivaron el nacimiento de esta ciencia y, por último, en la validez teórica de esta construcción. Considerada la Sociología en sentido histórico, manera contemporánea de examinar los fenómenos sociales, pasa a ser una cuestión de método, que se analiza detenidamente.

Se investigan las tres dimensiones de lo social, a saber: lo espiritual, lo vital y lo físico, las cuales se analizan como direcciones elementales de esta ciencia.

La Sociología, como ciencia natural de la sociedad, ha insurgido con frecuencia contra la Filosofía y el Derecho y contra la política, y se ha circunscrito a la dimensión real de los fenómenos naturales, tendiendo a convertirse en Psicología y sociologismo impregnados de los caracteres de realismo, naturalismo y materialismo. Se

concluye que "la Sociología y la ciencia positiva no son más que *fenómenos históricos*", que responden a causas reales concretas y positivas, y en modo alguno son fases definitivas de la ciencia. *Vilacreus.*

PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, ANTONIO: *Origen y destino histórico de la Sociología.* RevIntSoc, n, 15-16 (1946), 117-144.

Comienza con un intento de Sociología de la Sociología, y, citando a Freyer, declara esta ciencia como de "examen de la sociedad burguesa"; pero con propósito de enmienda en sentido más o menos antiburgués.

Examina el elemento espiritual de esta ciencia, influída por el racionalismo, por distintas concepciones del derecho natural y aun por la metafísica kantiana y dialéctica de Hegel y de Marx. Se supone la dimensión política en su aspecto de individualismo y liberalismo, por una parte, y su reacción natural del coletivismo, por la otra. La dimensión real la encuentra el autor en la economía y también en el incremento de la población.

La síntesis histórica de todas las facetas—siendo cada una de ellas, por separado, evidentemente incompleta—no reflejará la realidad íntegra en la medida que la razón puede captarla. Los cambios de ser de la sociedad acarrearán la caída del pensamiento teórico social. Varios problemas surgen: ¿Qué causas motivaron la caída? ¿Cuál será el sucedáneo? ¿Qué adquirirá en definitiva la ciencia? *Vilacreus.*

ROPKE, WILHELM: *Hacia nuevas formas de vida social.* RevIntSoc, 14 (1946), 295-326.

La descomposición de las instituciones sociales ha engendrado un pesimismo difuso en todo el mundo. El "colectivismo" podría aniquilar la civilización occidental y el valor del individuo; pero el capitalismo histórico es también censurable. Con todo, reina ahora un "precolectivismo", que puede finalizar en un "colectivismo estatal", con un Estado autócrata viciado de despotismo e imperialismo.

Entre el colectivismo y el capitalismo histórico cabe "el humanismo económico", con la ordenación de una libre concurrencia. Es menester una intervención del Estado conforme a su fin: intervención de protección a la pequeña empresa para favorecer la desproletarización de la economía. Debe salvarse, sobre todo, la libertad, pese a todos los males que nos ocasionaran los innumerables abusos cometidos en nombre suyo". Al final parece hacerse una velada defensa del liberalismo. *Vilacreus.*

MINGUIJÓN, SALVADOR: *Técnica y espíritu.* RevIntSoc, 14 (1946), 277-294.

El orden está en oposición a la iniciativa privada y espontaneidad de la vida. La técnica, al regular la actividad humana, no regula la misma vida ni la subordina a un fin superior; por eso la técnica puede ser un gran elemento para el bien o para la destrucción. La técnica, en realidad, se ha venido a constituir en un fin en sí misma, y su divorcio de la moral puede ocasionar la destrucción de la misma sociedad. La técnica se opone, por una parte, al encanto de la variedad; por otra, desencadena la lucha por los mercados. También la técnica produce la división del trabajo y su monotonía. Delante de esta y otras desventajas de la técnica, se concluye que debemos vigorizar las fuerzas morales; de lo contrario, nosotros o nuestros descendientes volverán a la barbarie bajo todas sus formas. *Vilacreus.*

AZPIAZU, JOAQUÍN: *Filosofía del trabajo.* RevIntSoc, 14 (1946), 329-347.

Estudia el trabajo como exponente de la civilización en su aspecto productivo: trabajo del inventor, del técnico y del obrero manual, y considera la diversa fatiga inherente a los mismos. A estos trabajos se añade otro no menos provechoso: el de los profesionales que atienden a diversas necesidades de la sociedad.

El trabajo es como una moneda, ya que, merced a él, obtiene el trabajador lo que ha menester para la vida: lo cual sólo sucede cumplidamente cuando la remuneración del trabajo llega a lo que requiere la justicia, es decir, el salario familiar.

El trabajo es remedio eficaz contra el ocio y es también fuente de paz. Con él podemos hacernos acreedores de la felicidad eterna. Todo trabajo que los destinos divinos determinan es igualmente noble, porque es siempre un deber cumplido, que es lo que le da nobleza. El trabajo para el santo se convierte en perfección, en servicio de Dios y en oración continua. La filosofía cristiana del trabajo ofrece ancho campo a la elevación del espíritu. *Vilacreus.*

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA. Año 1946

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

1 **Domínguez** (Dionisio), S. J.: Historia de la Filosofía. 5.ª ed., retocada y aumentada. Santander. Bibliotheca Comillensis. Sal Terrae, 1946, 579 pp.
2 **Marías** (Julián): Historia de la Filosofía. Buenos Aires. Revista de Occidente, 1946, 488 pp.
3 **Guirao** (Pedro): Historia de la Filosofía. San Sebastián, Edic. Estudios, 1946, 174 pp.
4 **González Alvarez** (Angel): Historia de la Filosofía en cuadros esquemáticos. Madrid, E. P. E. S. A., 1946, 83 pp.
5 **González Cordero** (Francisco): Bosquejo de una Historia de la Filosofía. Madrid, Edit. Coculsa, 1946, 292 pp.
6 **Ortega y Gasset** (José): Prologue to a History of Philosophy. Concord and Liberty.

Edad antigua.

[Oriente]

7 **Negre** (Pedro), S. J.: Para comprender la India. RevFil, 5 (1946), 217-39.
8 — — ¿Hacia una India cristiana? El momento psicológico de la India. RazFe, 133 (1946), 145-59.
9 — — El momento psicológico de la India. El Neo-hinduismo religioso-nacional, grave obstáculo para su conversión. RazFe, 133 (1946), 8-20.
10 — — Vedanta, la concepción filosófica más notable de la India. PENSAMIENTO, 2 (1946), 415-32.
11 — — La senda de la perfección del Hinduismo. Manresa, 18 (1946), 164-83.
12 **Yutang** (Liu): Sabiduría hindú. Trad. por G. T. de Herberg. Buenos Aires, 1946.
13 **Barthelemy Saint-Hilaire** (J.): Buda. Historia de su religión. Traducido por L. de Terán. Buenos Aires, 1946.
14 **Negre** (Pedro), S. J.: Budismo. Enigmas de un nirvana misterioso. Prólogo de P. Font Puig. Madrid, Labor, 1946, 330 pp.
15 **Se-Tsien-Kao** (Juan B.): La Filosofía social y política del confucionismo. Buenos Aires, Edit. Poblet, 1945, 300 pp.
16 Escenas de la vida de Confucio. Texto en chino y traducción en español. Dibujos de Wong Ko-Yang. Trad. A. M. T. Barcelona, Edic. Mercedes, 36 hojas y 31 láminas.

[Grecia y Roma]

17 **Schwegler** (Alberto): Filosofía griega. Versión española de E. Ovejero y Mauri. Revisión y notas de L. M. de Cádiz, Buenos Aires, 1945.
18 **Jaeger** (Werner): Paideia. Los ideales de la cultura griega. Traducido por W. Roces. 3 vols. México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
19 **Martín** (Carlos): En torno al clasicismo. Univ. Nac. de Colombia, n. 7 (1946), 47-51.

20 **Ortega y Gasset** (José): Del Imperio Romano. Concord and Liberty, 1946.

21 **Kapp** (Ernst): La lógica en la Grecia antigua. Puebla, 1945, 174 pp.

22 **Montero Díaz** (Santiago): El individualismo político en el pensamiento griego. Cisneros, revista del Col. Mayor Ximénez de Cisneros, Madrid, 1946.

[Sofistas] 23 **Araújo Costa** (Luis): Los sofistas y la historia del pensamiento RevNacEduc, n. 60 (1946), 7-12.

[Sócrates] 24 **García Bacca** (Juan David): Jenofonte. Obras completas. Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología. Versión y notas. México, 1946.

[Platón] 25 **Azcárate** (Patricio de): Platón. Obras completas, puestas en lengua castellana. Buenos Aires, 1946.

26 **Platón:** Diálogos. Fedro. Protágoras. Filebos. Teetetes. Trad. de P. de Azcárate. Buenos Aires, Edit. Argonauta, 1946, 372 pp.

27 **Pater** (Walter): Platón y el platonismo. Trad. por V. P. Quintana. Buenos Aires, 1946.

28 **Nettleship** (R. L.): La educación del hombre según Platón. Traducción y estudio preliminar por J. Otero Espasandín. Buenos Aires, 1945.

29 **Font Puig** (Pedro): La doctrina estética de Platón. RevUniOvied (1946), 65-89.

[Aristóteles] 30 **Elorduy** (Eleuterio), S. J.: Filosofía y vida en Sócrates y en Aristóteles. PENSAMIENTO, 2 (1946), 455-66.

31 **Jaeger** (Werner): Aristóteles. México, 1946.

32 — — Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. Trad. por J. Gaos. México, 1946, 540 pp.

33 **Shute** (Clarence): La psicología de Aristóteles. Puebla, 1945, 208 páginas.

34 **Aristóteles:** Etica a Nicómaco. Edición preparada y traducida por F. Gallach Palés. Madrid (Nueva Bibliot. Filos.), 1946, 287 pp.

35 **Quiller-Conch** (Arthur): Nota sobre la Poética de Aristóteles. RevIdEst, 4 (1946), 249-64.

[Epicteto] 36 **Epicteto:** Breviario de Epicteto. (Máximas). Trad. por J. Vega. Madrid. (Colección "Más allá".) 1946, 140 pp.

[Lucrecio] 37 **Méndez Plancarte** (Gabriel): Tito Lucrecio y su poema "De rerum natura". Introducción, selección y versión en hexámetros. México, Publicaciones de la Rev. Abside, 1946, 29 pp.

[Ulpiano] 38 **Ulpiano** (Domicio): Reglas de Ulpiano. Texto latino con una traducción de F. Hernández Tejero. Madrid, 1946, XXI-66 pp.

Patrística y medieval.

39 **Martínez Gómez** (Luis), S. J.: El problema de razón de la unidad y trinidad divina en los Padres. EstEcles, 20 (1946), 347-398.

[Lactancio] 40 **Sánchez Aliseda** (Casimiro): Lactancio. Sobre la muerte de los perseguidores. Madrid, Ed. Aspas, 1946.

[S. Greg. Nys.] 41 **Janini Cuesta** (José): La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nysa. Madrid, 1946.

[S. Agustín] 42 **San Agustín:** Obras. 2 vols. I, Primeros escritos. Introducción general de V. Capánaga, O. E. S. A. II, Las confesiones. Introducción a la Filosofía agustiniana de A. C. Vega, O. S. A. Madrid, Edit. Cat. B. A. C., 1946, 784 y 976 pp.

43 **San Agustín:** El pensamiento de San Agustín. Antología seleccionada, por E. Przywara, S. J.. Versión del latín por V. Díaz de Tuesta, O. E. S. A. Prefacio (San Agustín y la filosofía de la plenitud) por V. A. Belaunde. Lima, Edit. Lumen. (Bibliot. Peruana de Cultura Católica), 1946, XXXVIII-492 pp.

44 **San Agustín:** Ideario. Selección y estudio por A. Martínez, O. S. A. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946, 172 pp.

45 **Cilleruelo** (Lope): En torno a San Agustín. CdD, 48 (1946), 55-75.

46 **San Agustín:** Dios es amor. Los diez sermones sobre la epístola primera de San Juan. Introducción y versión por D. Ruiz Bueno, O. M. F. Madrid, Ed. Aspas, 1946, 302 pp.

47 **Boyer** (Carlos), S. J.: San Agustín. Sus normas de moral. Buenos Aires, Edit. Excelsa, 1945. 235 pp.

48 **Cuesta** (Salvador), S. J.: El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín. Estudio sobre dos concepciones del universo a través de un problema antropológico. Madrid, Consejo Sup. Invest. Cient. Instituto "Luis Vives", 1946, 295 pp.

49 **Cilleruelo** (Lope): Ideario de San Agustín durante su época maniqueísta. CdD, 48 (1946), 337-51.

50 **Iriarte** (Joaquín), S. J.: San Agustín, padre de toda filosofía cristiana. PENSAMIENTO, 2 (1946), 153-78.

[Edad Media. Est. gen.]

51 **Grabmann** (Martín): Historia de la Teología católica desde fines de la Era patrística hasta nuestros días, basada en el compendio de M. J. Scheeben. Trad. por D. Gutiérrez. Madrid, Espasa-Calpe, 1946, XVIII-464 pp.

52 **Gregorovius** (Ferdinand): Roma y Atenas en la Edad Media y otros ensayos. Prólogo y traducción de W. Roces. México, 1946, 389 pp.

53 **Gilson** (Etienne): La Filosofía en la Edad Media. Trad. por T. Isarria. Madrid, Edit. Pegaso, 1946, 252 pp.

54 **Elías de Tejada** (Francisco): Las doctrinas políticas en la baja Edad Media inglesa. (Seis estudios). Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1946, 224 pp.

[Arabes]

55 **Wensink** (A. J.): Un juicio de conjunto sobre Algazel. Al-An, 11 (1946), 485-88.

[S. Antonio de P.]

56 **Balio** (Carlos), O. F. M.: San Antonio de Padua, Doctor Evangélico, y los demás doctores de la Escolástica franciscana. VV, 4 (1946), 583-613.

57 **Gomis** (Juan Bautista), O. F. M.: Ideas sociales de San Antonio. VV, 4 (1946), 669-96.

[S. Buenaventura]

58 **San Buenaventura:** Obras. Tomo II. Dirigida y anotada por los Padres Fr. León Amorós, O. F. M., Fr. Bernardo Aperribay, O. F. M., y Miguel Oromí, O. F. M., Madrid, B. A. C., 847 pp.

[Sto. Tomás]

59 **Grabmann** (Martín): La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino. Trad. y prólogo de O. N. Derisi. Buenos Aires, Edit. Guadalupe, 1945.

60 **Santo Tomás de Aquino:** Del ente y de la esencia. Buenos Aires, Editorial Losada, 1945, 80 pp.

61 — — La justicia. Comentarios al libro 5.º de la Ética a Nicómaco, de Aristóteles. Trad. y notas de B. R. Raffo Magnasco. Buenos Aires. Cursos de Cultura Católica, 1946, 260 pp.

— — ¿Qué sea la verdad? Sapientia, 1 (1946), 164-70.

63 — — Si Dios se conoce y se sabe a sí mismo. Sapientia, 1 (1946), 69-76.

64 **Hellín** (José), S. J.: Santo Tomás y la cooperación inmediata de Dios en las acciones de las criaturas, PENSAMIENTO, 2 (1946), 467-76.

65 **Alcorta** (José Ignacio): Jerarquía social y política según Santo Tomás. CT, 70 (1946), 99-114.

66 **Hugon (Eduardo)**, O. P.: Principios de la Filosofía. Las veinticuatro tesis tomistas. Trad. por Padres de la misma Orden. 4.ª edición. Buenos Aires, 1946.

67 **Quiles** (Ismael), S. J.: El tomismo y las necesidades modernas. Est(BA), 73 (1945), 11-23, 429-52; 75 (1946), 117-30, 199-210.

68 **Muñiz** (Francisco), O. P.: El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista. CT, 70 (1946), 201-93.

[Escotismo] 69 **Martínez** (Juan), O. F. M.: Criteriología escotista. Doctrina textual del Beato Juan Duns Escoto. VV, 4 (1946), 63-86.

Edad moderna.

[Renacimiento] 70 **Rey Altuna** (Luis): La ética del Renacimiento. RevFil, 5 (1946), 419-51.

71 **Martín** (Alfred von): Sociología del Renacimiento. Trad. por M. Pedroso. México, 1946.

[Maquiavelo] 72 **Silió Cortés** (César): Maquiavelo y su tiempo. Repercusión del maquiavelismo en las teorías y en las prácticas de gobierno. Madrid, Espasa-Calpe, 1946, 288 pp.

[Galileo] 73 **Galilei** (Galileo): Diálogos sobre los sistemas del mundo. Traducido por E. Serrano. Madrid, Edit. Alcoma, 1946, 198 pp.

74 — — Diálogos acerca de dos nuevas ciencias. Anotada por T. Isnardi. Trad. por J. San Román Villasante. Buenos Aires, 1945.

[Descartes] 75 **Descartes** (Renato): Las pasiones del alma y cartas sobre psicología afectiva. Prólogo de A. Palcos. Buenos Aires, Edit. Elevación, 1944, 194 pp.

76 **Péguy** (Charles): Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana. Seguida de una nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana. Trad. por M. Brugnoli. Buenos Aires, 1946.

[Pascal] 77 **Pascal** (Blas): Pensamientos sobre la religión y sobre algunos otros temas. Trad. por A. J. Peralta. Buenos Aires, 1946.

[Leibniz] 78 **Ceñal** (Ramón), S. J.: Introducción al estudio de la obra de Leibniz. PENSAMIENTO, 2 (1946), 433-54.

79 — — Leibniz y Cristóbal de Rojas y Spínola. En el tercer centenario del nacimiento de Leibniz (1646-1946). RevFil, 5 (1946), 375-417.

80 **Marías** (Julián): En el tercer centenario de Leibniz. RevPsicGenAplic, 1 (1946), 461-63.

81 El significado histórico de Godofredo G. Leibniz. Sapientia (Redacción de la revista), 1 (1946), 101-106.

82 **Leibniz:** Tratados fundamentales. (Versión española). 1.ª serie. Discurso de Metafísica. 2.ª ed. Buenos Aires, Edit. Losada, 1946. 184 pp.

83 — — Correspondencia con Arnauld. Trad. por C. P. Quinten. Buenos Aires, Edit. Losada, 1946, 162 pp.

84 **Font Puig** (Pedro): El optimismo de Leibniz. Ecclesia. Madrid, 1946, 9, 11 y 24 pp.

85 **García Bacca** (Juan David): La posición histórica de Leibniz en la fundamentación filosófica y científica del cálculo infinitesimal. Filosofía y Letras (México), n. 23 (1946).

[Rousseau] 86 **Rousseau** (Juan Jacobo): Antología. Selección de M. L. Navarro. Buenos Aires, 1946.

[Kant] 87 **Kant** (Manuel): Historia Universal y teoría del cielo. Nota preliminar de M. Sadoski. Buenos Aires, Lautaro, 1946, 206 pp.

88 **Marechal** (Joseph) y **Castellani** (Leonardo), S. J.: La crítica de Kant. Introducción al kantismo, sección III de la magna obra del cimiento de la Metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento. El cuaderno III. Buenos Aires, 1946.

89 **Fuentes Mares** (José): Kant y la evolución de la conciencia sociopolítica moderna. México, Centro de estudios de la Universidad Nacional de México, 1946, 279 pp.

[Schopenhauer] 90 **Ribot** (Th.): Schopenhauer y su filosofía. Trad. por M. A. Buenos Aires, 1946.

[Newmann]
91 **Cardiff** (Juan): Bibliografía sobre Newmann. Est(BA), 74 (1945), 169-79.
92 Félix Faure (Lucie): Newmann. Su vida y sus obras. Trad. por I. Miguel y Macaya. Barcelona, Edit. Atlántida, 1946, 229 pp.
93 **López Padilla** (Carlos): La conversión de Newmann. Est(BA), 74 (1945), 118-50.
94 **Newmann:** Antología. Selección de sus principales obras en prosa. Trad. por J. L. Izquierdo Hernández. Buenos Aires, Edit. Difusión, 1946, 336 pp.
95 **Alvarez de Linera** (Antonio): El problema de la certeza en Newman. Madrid, Inst. "Luis Vives", 1946, 240 pp.
96 **Zuretti** (Juan Carlos): La pedagogía universitaria de Newmann. Est(BA), 74 (1945), 162-68.

[Burckhardt]
97 **Uscatescu** (George): La concepción histórica de Jacobo Burckhardt. RevFil, 5 (1946), 241-66.

Contemporáneos.

98 **Díez Blanco** (Alejandro): Historia de la Filosofía contemporánea. Siglos XIX y XX. Valladolid, 1946, 318 pp.

[Kierkegaard]
99 **González Alvarez** (Angel): Kierkegaard y el existencialismo. Cisneros, n. 11 (1946), 29-38.

[Dilthey]
100 **Imaz** (Eugenio): El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema. México, 1946, 352 pp.
100 **Sampay** (A. E.): La "comprehensión" del Estado en Wilhelm Dilthey. Sapientia, 1 (1946), 107-123.
102 **Ubeda** (Joaquín): Perspectivas filosóficas e históricas para la pedagogía de Dilthey. RevEspPed, 4 (1946), 201-234.

[Husserl]
103 **Caso** (Antonio): El acto ideario y la filosofía de Husserl. México, Edit. Porrúa, 1946.

[Freud]
104 **Parral** (Jacinto): Freud. Buenos Aires, 1946.

[Bergson]
105 **Maritain** (Jacques): De Bergson a Santo Tomás. Ensayos de Metafísica y Moral. Trad. por G. Moteau de Buedo. Buenos Aires, 1946, 254 pp.

[Heidegger]
106 **Cruz Hernández** (Miguel): La filosofía de Martín Heidegger en el horizonte de nuestro tiempo. Boletín de la Univ. de Granada, 18 (1946), 79-96.

[Existencialismo]
107 **Cardenal** (Manuel): El existencialismo. RevIdEst, 4 (1946), 113-36.
108 **Iturrioz** (Jesús), S. J.: Marxismo y existencialismo: su razón histórica. PENSAMIENTO, 2 (1946), 33-51.
109 **Urdanoz** (Teófilo), O. P.: Boletín de filosofía existencial. En torno al existencialismo en España. CT, 71 (1946), 116-62.
110 **Gambra Ciudad** (Rafael): Marx Hegel y la filosofía de nuestro tiempo. RevFil, 5 (1946), 633-44.
111 **Iturrioz** (Jesús), S. J.: Vitalismo. Hechos y Dichos (Bilbao), n. 136 (1946), 209-214.

[Brunschvicg]
112 **Roig Gironella** (Juan Bautista), S. J.: Un sustituto de espiritualidad en el idealismo contemporáneo: León Brunschvicg. Manresa, 18 (1946), 197-208.
113 — — León Brunschvicg (1869-1943). Conmemoración de su persona y de su obra con ocasión de su muerte. PENSAMIENTO, 2 (1946), 323-25.

[Croce]
114 **Arian Levi** (Giorgina): Apuntes críticos sobre Benedetto Croce. Revista Jurídica (Cochabamba-Bolivia), 8 (1946), 97-109.
115 **Castellán** (Angel): El concepto de la historia en Croce. Est(BA), 74 (1945), 253-63.

[Maritain]
116 Reinhard (Kurt F.): El humanismo de Jacques Maritain. UnivCatBol, 12, n. 44 (1946).

117 **Garrigou-Lagrange** (R.): Garrigou-Lagrange juzga a Maritain. Est(S), 14 (1946), 63 ss.

118 **Teixidor** (Luis), S. J.: De Lamennais a Maritain. Est(BA), 76 (1946), 23-46.

119 — — Es absurdo proponer una nueva cristiandad específicamente diferente de la antigua. Est(BA), 76 (1946), 213-38.

120 — — Maritain y la carta de Pío X sobre el Sillón. Est(BA), 76 (1946), 315-36.

121 — — Una desviación de Maritain en su política social. Est(BA), 75 (1946), 391-410.

122 **Palacios** (Leopoldo Eulogio): Un libro argentino sobre Maritain. RevEstPol, 15 (1946), 150-64.

[Tolstoy y Dostoievsky] 123 **Merejkovsky** (Demetrio): Tolstoi y Dostoievsky. Trad. por A. Leal. Buenos Aires, 1946.

[Norteamérica] 124 **Larroyo** (Francisco): Historia de la Filosofía en Norteamérica. México. (Centro de Estudios Filosóficos de la Univ. Nac. de México), 1946, 213 pp.

125 **Flower** (Elisabeth): Panorama de la filosofía norteamericana. Univ. Nac. de Colombia, n. 7 (1946), 39-46.

[W. James] 126 **Fabri** (Enrique), S. J.: William James y el sentimiento religioso. Est(BA), 76 (1946), 63-80, 145-76.

FILOSOFIA ESPAÑOLA

[Estudios generales] 127 **Palomeque Torres** (Antonio): Historia de la Civilización e Instituciones hispánicas. Barcelona, Edic. Teide, 1946, 383 pp.

128 **Maeztu** (Ramiro de): Defensa de la Hispanidad. Prólogo de E. Vegas Latapié. 5.ª ed. Madrid, 1946, 366 pp.

129 **Corts Grau** (J.): Motivos de la España eterna. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1946, 332 pp.

130 **Rocha (A.)**: Vida cultural em Espanha. Broteria, 42 (1946), 481-90.

131 **Fomento Social.** Guía de la vida social de España (1945-1946). Madrid, FAX, 1946, 532 pp.

132 **Valle** (Florentino del), S. J.: Las reformas sociales en España. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1946, 179 pp.

133 **Legaz Lacambra** (Luis): Situación presente de la filosofía jurídica en España. Boletim da Facultade de Direito da Univ. de Coimbra, 22 (1946), 381-425.

134 **Castán Tobeña** (José): La idea de la justicia social en la tradición filosófica del mundo occidental y el pensamiento español. Revista General de Legislación y Jurisprudencia (Madrid), 91 (1946), n. 3.

135 **Corts Grau** (José): Sentido español de la democracia. RevEstPol, nn. 25-26 (1946), 1-41.

136 **Prieto Bances**: El albor de la legislación de Indias. Santiago, 1945, 50 pp.

137 **Sánchez Aliseda** (Casimiro): Los manuscritos teológicos del Seminario de Toledo. RevEspTeol (1946), 387-441.

138 **Bustamante y Urrutia** (José M.ª de): Catálogos de la Biblioteca Universitaria. Univ. de Santiago de Compostela. Santiago, 1946, VII-410 pp.

[Séneca] 139 **González Moral** (Félix): El espiritualismo ontológico y moral en las obras de Séneca. RevFil, 5 (1946) 11-72.

[S. Froilán] 140 **González** (J.): San Froilán de León. Estudio crítico-biográfico. León, Edic. Centro de Estudios e Investigaciones de San Isidoro. 1946, XXXIX-124 pp.

[Alfonso el Sabio] 141 **Alfonso el Sabio:** Selección y notas de M. Cardenal Iracheta. Madrid, Cons. Sup. Inv. Cient., 1946. 247 pp. (Bibliot. Literaria del Estudiante, tomo 29.)

142 **Limón Miguel** (Carmen): Ideas pedagógicas de las "Siete Partidas". RevEspPed, 4 (1946), 271-88.

[Edad Media. Est. Gener.] 143 **García Gallo** (Alfonso): Las instituciones sociales en España en la Alta Edad Media (siglos VIII-XII). Madrid, Inst. de Est. Pol., 1945, 85 pp.

144 **Beltrán de Heredia** (Vicente), O. P.: La formación intelectual del Clero español durante los siglos XII, XIII y XIV. RevEspTeol (1946), 313-57.

[Averroes] 145 **Renán** (Ernesto): Averroes y el averroísmo. Trad. por L. F. Gutiérrez Aguirre. Buenos Aires, 1946.

[H. ben Samuel] 146 **Peeters** (Werner): Hillel ben Samuel philosophe du XIIIe. siècle. RevPhilLo, 44 (1946), 271-90. (Judío italiano formado en las escuelas de España.)

[D. Gundisalvi] 147 **Alonso** (Manuel), S. J.: El autor del "Liber de ortu scientiarum". PENSAMIENTO, 2 (1946), 333-40.

148 — — Las fuentes literarias de Domingo de Gundisalvo. Al-An, 11 (1946), 156-73.

[Santo Domingo de G.] 149 **Carro** (Venancio), O. P.: Santo Domingo de Guzmán, fundador de la primera Orden universitaria, apostólica y misionera. CT, 70 (1946), 5-81; 71 (1946), 262-329.

[Lull] 150 **Xirau** (Joaquín): Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y Mística. México, 1946.

151 **Allinson Peers** (E.): Fool of Love. The life of Ramon Lull. London, S.C.M.Press., 1946, 125 pp.

152 **Rubí** (Basilio de): "De maiori agentia Dei", de Ramón Llull. RevFil, 5 (1946), 597-616.

153 **Mendía** (Benito), O. F. M.: Posición adoptada por Raimundo Lulio en el problema de las relaciones entre la fe y la razón. VV, 4 (1946), 29-62; 221-58.

154 **Hernández** (Emilio): Valoración de la Didáctica luliana. RevEspPed, 4 (1946), 77-119, 237-66.

[Arc. de Hita] 155 **Benito y Durán** (Angel): Filosofía del Arcipreste de Hita. Alcoy, 1946, 164 pp.

[D. L. Rebelo] 156 **Elías de Tejada** (Francisco): Diego López Rebelo, nuestro más antiguo tratadista de Derecho político. RevEstPol, 14 (1946), 162-79.

[Vives] 157 **Gomis** (Juan Bautista), O. F. M.: Criterio social de Luis Vives. Madrid, Cons. Sup. Inv. Cient., Instituto "Balmes", 1946, 372 pp.

158 — — Ascética y Mística de Juan Luis Vives. RevEspir, 5 (1946), 246-71.

[Fco. Sánchez] 159 **Silva Pinto** (Sergio da): A naturalidade de Fr. Sanches. Critica de uma resposta e analise critica de um novo documento. Braga, 1946.

[Siglo de Oro] 160 **Vian** (Francisco): Introduzione alla letteratura spagnuola del Siglo de Oro. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1946, 122 pp.

161 **Cereceda** (Feliciano), S. J.: Historia del Imperio español y de la Hispanidad. 3.ª ed. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1946, 280 pp.

162 **Gallegos Rocafull** (José M.ª): El hombre y el mundo en los teólogos españoles del Siglo de Oro. México, 1946.

163 **Carro** (Venancio), O. P.: Los criminales de guerra según los teólogos-juristas españoles. Valladolid, 1946, 34 pp.

[Esc. de Salamanca] 164 **Aguilar** (José Manuel de): The Law of Nations and the Salamanca School of Theology. Thomist, 9 (1946), 186-221. (Véase el elenco bibliográfico anterior, n. 167).

[Vitoria] 165 **Domingos** (Mauricio): Centenario de Vitoria. Broteria, 43 (1946), 147-69.

[Vitoria]

166 **Errandonea** (Ignacio), S. J.: Centenario de Vitoria. XIX Congreso Mundial de "Pax Romana". RazFe, 134 (1946), 78-89.

167 **Esteva Ruiz** (Roberto): Homenaje a la memoria de Francisco de Vitoria en el cuarto centenario de su muerte. Francisco de Vitoria, símbolo de una época y fundador de otra nueva. Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia, México, n. 32 (1946).

168 **Aramburu Restrepo** (Gabriel): Francisco de Vitoria. Discurso en el homenaje de la Universidad y de la Academia de Estudios Internacionales. UnivCatBol, 12 (1946), 295 ss.

169 **Jaramillo Vélez**: Francisco de Vitoria. UnivCatBol, 12 (1946), 304 ss.

170 **Gómez Robledo** (Antonio): Recordación de Vitoria. Cuadernos Americanos (La Revista del Nuevo Mundo). México, vol. 30, n. 6 (1946).

171 Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria. Vol. VI. Años 1943-1945. Madrid, 1946, 259 pp. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Francisco de Vitoria".)

172 **Ceballos García** (Gabriel): Actualidad y tragedia de Francisco de Vitoria. UnivAntioq (Medellín), nn. 78-79 (1946), 217 ss.

173 **D'Ors** (Alvaro): Francisco de Vitoria, intelectual. RevUnOvied, 7 (1946), 115-133.

174 **Font Puig** (Pedro): Fray Francisco de Vitoria. Oportunidad de su magisterio. Sabadell, 1946, 57 pp.

175 **Zimara** (S. M. B. C.): Einblicke in die Unterrichtweise des Franz von Vitoria, O. P. DivTh (Fr.), 24 (1946), 429-46.

176 **Millán** (Enrique): El Padre Vitoria o la concepción humanitaria del Derecho. UnivAntioq (Medellín), n. 80 (1946), 373-87.

177 **Egaña** (Sergio Contardo): La sociedad internacional según Francisco de Vitoria. Est (S), n. 166 (1946), 3-23.

178 **Ross Hoffmann**: Vitoria and the american political thinking. Thought (New York), 21 (1946), 394-400.

179 **Macedonio Urquidi** (José): El inmortal maestro Francisco de Vitoria y el Derecho de Gentes moderno. Revista Jurídica (Cochabamba, 8 (1946), 36-47.

180 **Francisco de Vitoria**, O. P.: Los principios del Derecho público en Francisco de Vitoria. Selección de textos, con introducción y notas por A. Truyol Serra. Madrid, Edic. Cultura Hispánica, 1946. 112 pp.

181 **Vasconcelos Maragliano** (Abelardo): Grocio y Vitoria, precursores del Derecho Internacional. Revista de Derecho Internacional (La Habana), 50, n. 99 (1946).

182 **Cáceres** (Adelantado): España, Vitoria y la idea de la comunidad internacional. Boletín Informativo, n. 55 (1946), 95-98.

183 **Altamira** (Rafael): Un capítulo de la historia general de España a propósito de Vitoria. Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia, 8, n. 32 (1946).

184 **Pacheco** (J. M.), S. J.: Francisco de Vitoria y la conquista de América. RevJav, 26 (1946), 66-71.

185 **Marcos Teodoro** (Andrés): Vitoria y Carlos V en la soberanía hispanoamericana. Salamanca, 1946, 244 pp.

186 **Carro** (Venancio), O. P.: El indio y sus derechos y deberes según Francisco de Vitoria, O. P. Revista de Indias, n. 24 (1946), 253-69.

187 **Lopez Rodo** (L.): Fray Francisco de Vitoria y la administración en el siglo XVI. Boletim da Facultade de Direito da Universidade de Coimbra, 22 (1946), 151 ss.

188 **Gómez Robledo** (Antonio): Vitoria, conmentador de Santo Tomás. Filosofía y Letras. Revista de la Univ. Nac. de México, n. 23 (1946).

[D. de Soto] 189 **Zahar Vergara** (Alfonso): La filosofía de la ley. Según Domingo de Soto. Ensayo sobre uno de los grandes juristas del siglo de oro español. México, 1946, 168 pp.

[G. de Valencia] 190 **Espasa Signes** (José): El proceso apologético según Gregorio de Valencia. Valencia, 1946, 137 pp.

[Suárez] 191 **Hellín** (José), S. J.: De la analogía del ser, según Suárez. PENSAMIENTO, 2 (1946), 267-94.

192 **Giacon** (Carlo), S. J.: Suárez, Brescia, La Scuola. 1945, 2.ª ed. 142 pp. (Collezione "Maestri del pensiero").

[Místicos] 193 **Rubio** (David), O. S. A.: The mystic soul of Spain. Wáshington, Catholic University, 1946, 94 pp.

194 **Sanchís Alventosa** (Joaquín), O. F. M.: La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del siglo de oro. Madrid, Edic. Verdad y Vida, 1946, 237 pp.

[S. Ign. de Loyola] 195 **Iriarte** (Mauricio de), S. J.: Una psicología de la voluntad en acción. (Sobre "Figura y carácter de Ignacio de Loyola".) RazFe, 134 (1946), 9-27.

[L. de Granada] 196 **Laín Entralgo** (Pedro): La antropología en la obra de Fray Luis de Granada. Madrid, Cons. Sup. Invest. Cient., 1946, 366 pp.

197 — — El mundo visible en la obra de Fray Luis de Granada. RevIdEst, 4 (1946), 149-80.

[Santa Teresa] 198 **Walsh** (William Thomas): Santa Teresa de Avila. Trad. por M. de Alarcón. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946, 586 pp. La misma obra trad. por B. Marañón M. 2.ª ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1946, 809 pp.

[S. Juan de la Cruz] 199 **San Juan de la Cruz:** Vida y Obras de San Juan de la Cruz. Biografía por Crisógono de Jesús, O. C. D. Prólogo general, introducciones, revisión del texto y notas por Lucinio, del Smmo. Sacramento, O. C. D. Madrid, B. A. C., 1946, XXII-1.329 pp.

200 **Sáenz de Santamaría y Ortiz de Uriarte** (José): La psicología de San Juan de la Cruz. Santiago de Chile, Edit. El Sagrado Corazón de Jesús, 1944. 302 pp.

[Cervantes] 201 **Aguirre Prado** (Luis): La psiquiatría de los grandes autores: Cervantes. RevEscEstPenit, n. 14 (1946), 2-9.

[Quevedo] 202 **Maravall** (José Antonio): Quevedo y la teoría de las Cortes. RevEstPol, 15 (1946), 145-49.

[Gracián] 203 **Lillo Rodelgo** (José Eusebio): Baltasar Gracián o la voluntad. RevNacEduc (1946), 19-46.

[P. Bermudo] 204 **Ceñal** (Ramón), S. J.: Un anónimo español citado por Leibniz. PENSAMIENTO, 2 (1946), 201-203.

[Balmes] 205 **Batllori** (Miguel), S. J.: Balmes en la historia de la filosofía cristiana. RazFe, 134 (1946), 281-95.

206 **Villegas** (Clemente): Ejemplaridad de Balmes. Barcelona, Edit. Balmes, 1946, 120 pp.

207 **González** (Ireneo), S. J.: Primer centenario de la "Filosofía Fundamental". PENSAMIENTO, 2 (1946), 131-51.

208 **García-Miralles** (M.): La opinión Balmes-Descartes sobre un viejo problema cosmológico. RevFil, 5 (1946), 151-60.

209 **Estella** (Juan): Newmann y Balmes. Est(BA), 74 (1945), 151-61.

[Donoso] 210 **Donoso Cortés** (Juan): Obras completas. Recopiladas y anotadas con la aportación de nuevos escritos por J. Juretschke. Madrid, 1946, dos tomos.

[Tamayo y Baus] 211 **Aguirre Prado** (Luis): La psiquiatría en los grandes autores: Tamayo y Baus. RevEscEstPenit (1946), 3-12.

[Gen. del 98] 212 **Pérez** (Quintín), S. J.: ¿Qué es la generación histórica? A propósito de un libro. RazFe, 133 (1946), 471-75.

[J. Costa] 213 **Legaz y Lacambra** (Luis): Libertad política y libertad civil, según Joaquín Costa. RevEstPol, 16 (1946), 1-46.

[M. y Pelayo] 214 **Menéndez y Pelayo** (Marcelino): Historia de los Heterodoxos Es-

pañoles. Buenos Aires, Emecé (Biblioteca Emecé de Obras Universales), 1945, 7 vols.

215 — —Historia de los Heterodoxos Españoles. Nueva edición con notas inéditas. Vol. I. Madrid, ConsSupInvestCient, 1946, 428 pp.

216 — — Historia de las ideas estéticas en España. Vol. I. Segunda tirada, nuevamente corregida. Madrid, ConsSupInvestCient, 1946, 534 pp.

217 **Laín Entralgo** (Pedro): Menéndez Pelayo. (Historia de sus problemas intelectuales.) Buenos Aires, 1946.

218 **Iriarte** (Joaquín), S. J.: La Filosofía española y el duelo Revilla-Menéndez. RazFe, 133 (1946), 347-64.

219 — — La Filosofía española y la polémica Fonseca-Menéndez. RazFe, 133 (1946), 443-58.

220 — — La Filosofía española y el duelo Menéndez-Guardia. RazFe, 133 (1946), 527-42.

[Unamuno] 221 **Pérez** (Quintín), S. J.: Idolos en la trastienda de Unamuno. Un caso de servilismo a redropelo. RazFe, 134 (1946), 133-47.

222 — — Morente y Unamuno. Ecclesia (1946), 11-12.

223 **Buenaventura** (Enrique): El "Quijote" de Cervantes y el "Quijote" de Unamuno. Universidad Nacional de Colombia, n. 7 (1946), 143-54.

[M. Asín P.] 224 **Asín Palacios** (Miguel): Obras escogidas. Tomo I. ConsSupInvestCient, Instituto "Miguel Asín", 1946, 336 pp.

[Getino] 225 **Fraile** (Guillermo), O. P.: El M. R. P. Mtro. Luis G. Alonso Getino. CT, 71 (1946), 330-40.

[Ortega y Gasset] 226 **Ortega y Gasset** (José): Obras completas. Tomo I (1902-1916), 1.ª ed. Tomo II, El Espectador (1916-1934). Tomo III (1917-1928). 1.ª ed. Madrid, Rev. de Occidente, 1946; 574, 748 y 640 pp.

227 — — España invertebrada. 5.ª edic. limitada. Madrid, Rev. de Occidente, 1946, 128 pp.

228 **Baumeister** (A.): Ortega y Gasset. Suisse contemporaine, 6 (1946), 811-14.

229 **Barroso Nieto** (Alfonso), O. F. M.: Ortega y Gasset y el Perspectivismo. VV, 4 (1946), 405-36.

230 **Roig Gironella** (Juan Bautista), S. J.: Ortega y Gasset y su perspectiva de la historia y de la vida. PENSAMIENTO, 2 (1946), 53-75.

231 **Gaos** (José): La profecía de Ortega. Cuadernos Americanos (La Revista del Nuevo Mundo, México). Vol. 30, n. 9 (1946).

232 **Iturrioz** (Jesús), S. J.: Filosofía como sustitutivo. Hechos y Dichos (Bilbao), n. 139 (1946), 399-408.

233 — — Relativismo histórico. PENSAMIENTO, 2 (1946), 326-32.

234 **Roig Gironella** (Juan Bautista), S. J.: Filosofía y Vida. Cuatro ensayos sobre actitudes: Nietzsche, Ortega y Gasset, Croce, Unamuno. Barcelona, Edit. Barna, 1946, 208 pp.

235 **Sánchez Villaseñor** (José): ¿Es idealista Ortega y Gasset? México, Pub. de la revista "Abside", 1944, 54 pp.

[Gaos] 236 **Roig Gironella** (Juan Bautista), S. J.: "Gaos en Mascarones, la crisis del historicismo y otros ensayos", por J. Sánchez Villaseñor. PENSAMIENTO, 2 (1946), 211-15.

[Gar-Mar] 237 **Luaces** (Miguel), S. V. D.: Defendiendo a Gar-Mar. Est(BA), 76 (1946), 139-44.

[E. D'Ors] 238 **Iriarte** (Mauricio de), S. J.: "La filosofía de Eugenio D'Ors", de J. L. Aranguren. PENSAMIENTO, 2 (1946), 203-11.

[Arámburu] 239 **Silva Melero** (Valentín): Un penalista asturiano: Don Félix de Arámburu. RevUnOvied (en junio 1946), 81-96.

FILOSOFIA IBEROAMERICANA

240 **Iriarte** (Joaquín), S. I.: La filosofía hispanoamericana contemporánea en su organización y orientaciones varias. Est(BA), 73 (1945), 64-76.
241 **Zea (Leopoldo)**: Iberoamérica en su etapa de normalidad filosófica. Filosofía y Letras, Rev. de la Facultad de Filosofía y Letras de la Univ. Nac. de México, n. 23 (1946).
242 **Gaos** (José): El pensamiento hispanoamericano. México, Edit. Jornadas, 1946, 70 pp.
243 **Guisa y Acevedo** (Jesús): Hispanidad y Germanismo. México, Edit. Polis, 1945, 434 pp.
244 **Sierra** (Vicente D.): Los jesuítas germanos en la conquista espiritual de Hispanoamérica. Prólogo de R. T. Staudt. Siglos XVII-XVIII. Buenos Aires, 1944, 422 pp.
245 **Bosch García** (Carlos): La esclavitud prehistórica entre los aztecas. México, Colegio de México, 1944, 117 pp.
246 **Gómez Hoyos** (Rafael): Las leyes de Indias y el Derecho eclesiástico en la América española e islas Filipinas. Medellín (Colombia), Edit. Univ. Cat. Bolivariana, 1945, 255 pp.
247 **Hanke** (Lewis): Los primeros experimentos sociales en América. Trad. por M. Jiménez Quílez. Madrid, Ministerio de Trabajo, Congreso de Estudios Sociales, 1946, 148 pp.
248 **Ots Capdequi** (José M.ª): El régimen de la tierra en la América española durante el período colonial. Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo. Vol. 43. Ciudad Trujillo, 1946, 176 pp.
249 **Barth Pious** (Joseph): Franciscan education and the social order in spanish North America (1502-1921). Chicago, The University of Chicago, 1945, 431 pp.
250 **Rivarola** (Rodolfo): Escritos filosóficos. Filosofía Argentina. Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Edición y palabras preliminares de L. J. Guerrero. Buenos Aires, 1945, 279 pp.
251 **Pita** (Enrique), S. J.: A propósito de la "Filosofía de Bolivia" (de Guillermo Francovich). Buenos Aires, Edit. Losada (1945), Est (BA), 73 (1945), 354-57.
252 **Ortega Frier** (Julio): El cuarto centenario de la Universidad de Santo Domingo. Ciudad Trujillo, 1946, 50 pp.
253 Universidad de Santo Domingo. Facultad de Filosofía. Vol. V. Ciudad Trujillo, 1946, 71 pp.
254 Anuario de la Universidad de Santo Domingo (1944-45). Vol. 31. Edic. del Centenario de la República. Ciudad Trujillo. 1945, 265 pp.
255 **Robles** (Oswaldo): El movimiento filosófico neo-escolástico en México. Filosofía y Letras, n. 23 (1946).
256 **Gaos (José)**: Cinco años de filosofía en México. Filosofía y Letras, 10 (1946), n. 20.
257 **Zuretti** (Juan Carlos): Juan Bautista, filósofo portugués en el Río de la Plata. Est (BA), 76 (1946), 205-211.
258 **Gandía** (Enrique): Las ideas políticas de Mariano Moreno. Autenticidad del plan que le es atribuído. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas, n. 96, 1946, 135 pp.
259 **Espinosa** (Januario): El abate Molina. Uno de los precursores de Darwin. Santiago de Chile, 1946.

FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

260 **Goblot** (Edmond): El sistema de las ciencias. Lo verdadero, lo inteligible y lo real. Trad. por H. G. Canal. Buenos Aires, 1946.

261 **Bassi** (Angel C.): Principios de metodología general o nociones de lógica científica y pedagógica. 2.ª edic., corregida y aumentada. Buenos Aires, 1946.

262 **Scherwood Taylor** (F.): Breve historia de la Ciencia. Buenos Aires, Edit. Losada, 1945, 360 pp.

263 **Ermatinger** (E.), **Schultz** (F.), **Gumbel** (H.), **Cysard** (H.), **Pertersen** (J.), **Medicus** (F.), **Petsch** (P.), **Muschg** (W.), **Jung** (C. G.), **Nadler** (J.), **Wundt** (W.), **Strich** (F.), **Sarnetzki** (D. H.): Filosofía de la ciencia literaria. Trad. por C. Silva. México, 1946.

264 **Carreras Artau** (Joaquín): Introducción a la filosofía. Lógica. Psicología y Etica. 6.ª edic. Barcelona, Edic. Alma Mater, 1946, 352 pp.

265 **Maritain** (Jacques): Introducción a la filosofía. Trad. por F. L. de Sesma, O. C. Buenos Aires, Club de Lectores, 1945, 240 pp.

266 **Marías** (Julián): La función vital de la verdad. RevPsicGenAplic, 1 (1946), 75-107.

267 **González Carreño** (Jenaro): Introducción moderna a la filosofía escolásticá. RevFil, 5 (1946), 617-31.

268 **Pita** (Enrique), S. J.: Momentos de la filosofía perenne. Est (BA), 73 (1945), 19-23, 100-105, 198-205, 292-96, 418-23; 74 (1945), 243-47; 75 (1946), 58-62, 327-333. (Véase elenco bibliográfico anterior, n. 300.)

269 **Frondizi Risieri:** El punto de partida del filosofar. Buenos Aires, Edit. Losada, 1945, 166 pp.

270 **Holguín** (José Antonio): Conceptos fundamentales de filosofía. Revista Jurídica (Cochabamba), 8 (1946), 48-96.

271 **Simmel** (Jorge): Problemas fundamentales de la filosofía. Trad. por F. Vela. Madrid, Revista de Occidente, 1946, 217 pp.

272 **Madariaga** and **Mc Iver**: First Principles. (World Unity Booklets). London, 1946, 28 pp.

273 **Roldán** (Alejandro): Notas sobre el "pensar armónico". PENSAMIENTO, 2 (1946), 77-84.

274 **Ortega y Gasset** (José): "Idées et croyances". París, Stock, 1945.

275 **Graf** (Ricardo), C. S. Sp.: Fe y Vida. Madrid, Sociedad de Educación "Atenas", S. A., 1946, 215 pp.

276 **Menéndez y Pelayo** (Marcelino): Ensayos de crítica filosófica. Buenos Aires, 1946.

277 **Granell Muñiz** (Manuel): Cartas filosóficas a una mujer. Madrid, Revista de Occidente, 1946, 264 pp.

278 **Rubert Candau** (José M.ª): Diccionario manual de filosofía. Madrid, Edit. Bibliografía española, 1946, 658 pp.

279 **Ruiz Moreno** (Martín T.): Vocabulario filosófico. 2.ª edic. Buenos Aires, Edit. Guillermo Kraft, 1946, 302 pp.

280 **Goblot** (Edmond): Vocabulario filosófico. Nueva edición ampliada con un extenso índice analítico que abarca más de 10.000 temas. Prólogo-presentatación por E. Mouchet. Buenos Aires, Librería "El Ateneo", 1945, 582 pp.

281 **Roquer Vilarrasa** (Ramón): Filosofía. Sexto curso de Bachillerato. Barcelona, 1946, 175 pp.

Lógica y Epistemología. Filosofía matemática.

Estudios históricos: *supra*, nn. 69, 85, 88, 95, 153.

282 **Hernández Chávez** (J.): Lógica. México. Edit. Jus, 1945, 273 pp.
283 **Gredt** (Josephus): Elementa Philosophiae aristotelico-tomisticae. 8.ª edic. Barcelona, Edit. Herder, 1946, 2 vol., XXIX-504 y XVII-466 pp. (I. Logica. Philosophia Naturalis. II. Metaphysica. Ethica).
284 **Iztueta** (Ignacio) y **Guirao** (Pedro): Teoría del conocimiento y Ontología. San Sebastián, Edit. Estudio, 1946, 205 pp.
285 **Guerrero y Martín** (Manuel): Realismo e idealismo. Apuntes para un examen crítico del idealismo en relación con la teoría de la inmanencia y el dogmatismo de la filosofía clásica. Boletín de la Universidad de Granada, 18 (1946), 3-66.
286 **Russell** (Bertrand): Nuestro conocimiento del mundo externo. Como un campo para el método científico en la filosofía. Trad. por R. J. Velzi. Buenos Aires, 1946.
287 — — Investigación sobre el significado y la verdad. Trad. por J. Rovira. Buenos Aires, Edit. Losada, 1946, 420 pp.
288 **Brunschvicg** (León): Las etapas de la filosofía matemática. Trad. por Cora Ratto. Buenos Aires, Lautaro, 1945, 634 pp.

Metafísica y Teología natural.

Estudios históricos: *supra*, nn. 64, 84, 105, 139, 191.

289 **Mindan** (Manuel): "Pensar y ser". RevFil, 5 (1946), 267-79.
290 **González Alvarez** (Angel): El problema de la posibilidad de la Metafísica. Anales de la Univ. de Murcia (curso 1945-46), 709-50.
291 **Heimsoeth** (Heinz): Los seis grandes temas de la metafísica occidental. 2.ª edic. Madrid, Revista de Occidente, 1946, 349 pp.
292 **Dávila** (Julio), S. J.: Cursus philosophicus. Pars 3.ª: Metaphysica Generalis. México, Buena Prensa, 1946, 303 pp.
293 **García Bacca** (Juan David): Sobre el concepto formal y objetivo del ser. Filosofía y Letras, 10 (1946), n. 20.
294 **Menéndez Samara** (Adolfo): Menester y precisión del ser. México, Antigua Librería Robredo J. Porrúa, 1946, 128 pp.
295 **Pinto** (M. Agustín), O. P.: El ser de razón. Sapientia, 1 (1946), 58-68.
296 **Garrigou-Lagrange** (R.): El realismo del principio de causalidad. Sapientia, 1 (1946), 15-24.
297 **Roig Gironella** (Juan Bautista), S. J.: Carácter analítico y sintético del principio de causalidad. Las Ciencias, 11 (1946), 317-59.
298 — — Los magnos problemas de la finalidad. PENSAMIENTO, 2 (1946), 295-321.
299 **Finlayson** (Clarence): Interpretación de la muerte, "La actitud espiritual del hombre ante la muerte". RevFil, 5 (1946), 575-96.
300 **Torres** (Ismael), C. M. F.: El concepto cristiano de la angustia. Ilustración del Clero (1946), 300-311.
301 **Disandro** (C.): Metafísica y lírica. Sapientia, 1 (1946), 49-57.
302 **Recasens Siches** (Luis): Sinopsis de humanismo trascendental. Univ. Nacional de Colombia, n. 7 (1946), 19-37.
303 **Finlayson** (Clarence): Dios y la filosofía. Medellín, Universidad de Antioquia, 1945, 262 pp.
304 **Ponce de León** (J. M.), S. J.: Teodicea. Vol. VI del Curso de Filosofía. Buenos Aires, 1945, 290 pp.

305 **Martínez del Campo** (R.), S. J.: Theologia Naturalis. 2.ª edic. México, Buena Prensa, 1946, 265 pp.
306 **Virasoro** (Manuel), S. J.: Una nueva Teodicea. (H. B. Pita, S. J., "Theodicea", Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946). Est (BA), 76 (1946), 309-313.
307 **Liotobert** (E. M.).: Comprobación científica de que hay Dios. México, 1946, 62 pp.
308 **Colomer** (Luis), O. F. M.: Del ser contingente al ser necesario. VV, 4 (1946), 5-28.
309 **Derisi** (O. N.): La trascendencia del Ser divino. Sapientia, 1 (1946), 25-48.
310 **Iglesias** (Eduardo), S. J.: De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante. México, Buena Prensa, 1946, 465 pp.
311 — — La ciencia de los futuros contingentes. Est (BA), 73 (1945), 132-46, 220-49.
312 **Inmaculada** (Juan José de la), O. C. D.: Hacia una experiencia inmediata de Dios. RevEspir, 5 (1946), 397-404.
313 **Meer Walcheren** (Peter van der): Nostalgia de Dios. Introducción de León Bloy. Trad. por I. Molina Pico. 4.ª edic. Buenos Aires, 1946.
314 **Alonso Fueyo** (Sabino): Dios, otra vez. (El mensaje de los seres). Valencia, Edit. Agebe, 1946, 180 pp.
315 **Peralta Ramos** (Eduardo): El magisterio en el conocimiento de Dios: divulgación de un problema filosófico. Est (BA), 74, (1945), 303-30.

Cosmología y Biología. Antropología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 48, 161, 196, 208, 259.

316 **Iribarren** (Jesús): Principios filosóficos (2.º curso). Cosmología. Psicología. Teodicea. Madrid, Edic. Acción Católica Española, 1946, 168 pp.
317 **Maritain** (Jacques): Filosofía de la Naturaleza. Trad. por J. Romás. Buenos Aires, Club de Lectores, 1945, 180 pp.
318 **Pemartín** (José): Sobre el tiempo. Una nueva teoría de la relatividad. RevFil, 5 (1946), 475-97.
319 **Luaces** (Miguel), S. V. D.: La eternidad de la materia. Est (BA), 75 (1946), 71-76.
320 **Broglie** (Luis de): Materia y luz. 4.ª edic. Trad. por X. Zubiri. Buenos Aires, Espasa-Calpe (Argentina), 1945, 316 pp.
321 **Whittaker** (E. T.): El principio y el fin del mundo. Trad. y nota preliminar por J. T. Lewis. Buenos Aires, 1946.
322 **Santos Ruiz** (Angel): Bioquímica de los elementos. Madrid, Instituto "Santiago Ramón y Cajal", de Invest. Biológicas, 1946, 111 páginas. (Monografías de Ciencia moderna, 7).
323 **Zubeldía** (Néstor): A la luz de la teoría hilemorfista. RevFil, 5 (1946), 291-305.
324 **Pérez Bravo** (Eugenio): El electrón, la energía biológica y la estructura de la vida. Prólogo y apéndice por A. F. Poire. Buenos Aires, 1946.
325 **Michotte** (Albert): La causalidad física, ¿es un dato fenoménico? RevPsicGenAplic, 1 (1946), 11-58.
326 **Conde Andréu** (José): El principio de finalidad en las ciencias médicas y biológicas. Zaragoza, Real Academia de Medicina de Zaragoza, 1946, 31 pp.
327 **Delgado Ordóñez** (Florencio): Apuntes biotipológicos. Quito, Editorial Ecuador, 1946, 122 pp.

328 **Alcina** (Fernando), O. F. M.: La caída de la teoría de la descendencia. VV, 4 (1946), 109-137.
329 **Huxley** (Julián): La evolución. Síntesis moderna. Trad. por F. J. de Asúa. Buenos Aires, 1946.
330 **Franck** (Philipp): Entre la Física y la Filosofía. Trad. por L. Echavarri. Buenos Aires, 1945.
331 **Pérez de Barradas** (José): Manual de Antropología. Madrid, Cultura Clásica Moderna, 1946, XVI-524 pp.
332 **Pujiula** (Jaime), S. J.: Más sobre la evolución aplicada al hombre. RazFe, 133 (1946), 562-69.
333 **Nicol** (Eduardo): La idea del hombre. México, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de México, 1946, 493 pp.
334 **Carrel** (Alexis): La incógnita del hombre. Trad. por M.ª Ruiz Ferry. 7.ª edic. Barcelona, Edit. Iberia, 1946, XVI-376 pp.
335 **Scheler** (Max): El puesto del hombre en el Cosmos. Prólogo de F. Romero. Buenos Aires, Edit. Losada, 140 pp.
336 **Granda** (Antonio de la): Barro humano. Madrid, Edit. Alejo Climent, 1946, 271 pp.
337 **Raitzin** (Alejandro): El hombre normal, ese otro desconocido... 3.ª edic. Prefacio autobiográfico de A. Peixoto. Buenos Aires, 1946.

Psicología racional y experimental.

Estudios históricos: *supra,* nn. 33, 75, 195, 200, 201, 211.

338 **Aeppli** (Ernst): El lenguaje de los sueños. Trad. por F. Fernández. Estudio preliminar por R. Sarró. Barcelona, Edit. L. Miracle, 1946, 429 pp.
339 **Carrel** (Alexis): La oración. Su poder y efectos curativos vistos por un fisiólogo. Trad. por P. Ortiz Cantón. Prólogo de F. Enríquez de Salamanca. Madrid, 1946, 114 pp.
340 **Alcázar y Anguita** (Eufrasio): Nociones de Psicología general y aplicada. Alcalá de Henares, 1946, 212 pp.
341 **Alcorta** (José Ignacio): Nota acerca de los hábitos intelectuales. RevIdEst, 4 (1946), 199-234.
342 **Alispach** (Walter): El carácter y la estructura nasal. Según las investigaciones de Carlos Huter. Madrid, Edic. Studium de Cultura, 1946, 45 pp.
343 — — El instinto y los impulsos en la fisonomía. Según las investigaciones de Carlos Huter. Madrid, Edic. Studium de Cultura, 1946, 60 pp.
344 **Alvarez de Linera** (Antonio): Un nuevo tipo de psicoanálisis. RevFil, 5 (1946), 281-89.
345 — — Los fantasmas de Hiroshima. Rev Fil, 5 (1946), 453-73.
346 — — Psicometría del delincuente. RevEscEstPenit, n. 17 (1946), 17-24.
347 **Anderez** (Valeriano), S. J.: Concepto de caracteres biológicamente adquiridos. PENSAMIENTO, 2 (1946), 395-414.
348 **Bañuelos** (M.): Psicología de la feminidad. Estudio crítico. Madrid, Ed. Morata, 1946, 168 pp.
349 **Barbado Viejo** (Manuel), O. P.: Distinción específica de los sentidos térmicos. CT, 70 (1946), 294-355.
350 — — Estudios de psicología experimental. Madrid, ConSupInvestCient, Instituto "Luis Vives", 1946, 818 pp.
351 **Baudoín** (Charles): La fuerza en nosotros. Barcelona, Edit. Victoria, 1946, 133 pp.
352 **Baumgarten Tramer** (Franziska): El trabajo del hombre. Trad. por

Gitta Stoetter. Madrid, Instituto Nacional de Psicotecnia, 1946, 96 pp.

353 **Buhler** (Carlota): Infancia y juventud. (La génesis de la conciencia.) Trad. por S. Krebs. Buenos Aires, 1946.

354 **Carrard** (A.): Psicología del jefe. Su formación y su misión. Traducido por S. Pascual. Barcelona, Edit. Victoria, 1946, 132 pp.

355 **Casson** (H. N.): Cuaderno de eficiencia. Barcelona, "Ediciones Ars", 1946, 44 pp.

356 **Castiello** (Jaime), S. J.: La psicología de los hábitos morales. Trad. por M. Acevez, S. J., México. Publicaciones de la revista "Abside", 1946, 21 pp.

357 **Dantín Gallego** (Juan) y **Monasterio** (M. F.): Grupos capilares como signos selectivos constitucionales. Anales de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 11 (1946), 149-52.

358 **Figuerido Bilbao** (C. A.): El problema de la percepción y de la alucinación. RevPsicGenAplic, 1 (1946), 283-424.

359 Fingerit (Marcos): Aproximaciones a Rilke: el sentimiento de la infancia. Univ. Nac. de Colombia, n. 7 (1946), 69-81.

360 **Fleckenstein** (Heinz): Personalidad y enfermedad. Caracteriología del hombre orgánicamente deficiente. Trad. por R. Sarró. Barcelona, Edit. Barna, 1946, 418 pp.

361 **Fraile Sánchez** (C): Notas de psicología. Guión (1946), 13-17.

362 **García Hoz** (Víctor): Evolución cuantitativa del vocabulario en escolares de nueve a diez años. RevEspPed (1946), 403-433.

363 **Garmendía de Otaola** (A.), S. J.: La percepción de movimientos en los "tests" Rorschach. RevEspPed, 4 (1946), 55-76.

364 — — Elementos psicológicos de la orientación profesional. Málaga, Instituto Cat. de Estudios técnicos, 1945, 80 pp.

365 **Germaín** (José): El vocabulario en psicología. RevPsicGenAplic, 1 (1946), 159-65.

366 **Heredia** (C. M.), S. J.: Los grandes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos. Prólogo de F. M.ª Palmés, S. J. Barcelona, Editorial Herder, 1946, 404 pp.

367 **Hoffmann** (H. F.): Teoría de los estratos psíquicos. Nuevas orientaciones en psicopatología y psiquiatría clínica. Trad. por M. Peralta. Madrid. Edic. Morata, 1946, 117 pp.

368 **Ingenieros** (José): Principios de psicología. Buenos Aires, 1946.

369 **Irala** (Narciso), S. J.: La reeducación del control cerebral en la vida psíquica relámpago. Buenos Aires, Edit. Difusión, 1945, 128 páginas.

370 **Krueger** (Félix): La totalidad psíquica. Prólogo y trad. por C. Astrada. Sección de Filosofía Contemporánea. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1945, 239 páginas.

371 **Künkel** (Fritz): Introducción a la caracteriología. Trad. de la 7.ª edición alemana, por B. Cámara García. Barcelona, Edit. Victoria, 1946, 236 pp.

372 **Laburu** (José Antonio), S. J.: Los sentimientos. Su influjo en la conducta del hombre. Montevideo, Edit. Mosca HH., 1946, 261 pp.

373 **Le Bon** (Gustavo): Psicología de las multitudes. Buenos Aires, Edit. Albatros, 1946, 236 pp.

374 **Lindworsky** (José), S. J.: Psicología de la ascética. Trad. por A. del Valle. Buenos Aires, 1946.

375 **Luaces** (Miguel), S. D. V.: El alma, principio vital. Est (BA), 75 (1946), 138-43.

376 **Marañón** (Gregorio): Sobre el hambre y el apetito y su mecanismo. RevPsicGenAplic, 1 (1946), 339-65.

377 **Meseguer** (Pedro), S. J.: Boletín de estudios psicológicos. RazFe, 134 (1946), 209-25.

378 — — Empirismo tradicional y "psicología" profunda. RazFe, 133 (1946), 42-55.
379 **Mira y López** (E.): Psiquiatría. Con un estudio sobre anatomía patológica de la psicosis, por B. A Moyano. 2 tomos. Buenos Aires, 1946.
380 **Müller** (Johannes): Los fenómenos fantásticos de la visión. Trad. por J. M. Sacristán. Madrid, Espasa-Calpe, 1946, 104 pp.
381 **Nieto Nieto** (Gregorio): Personalidad. Unas ideas de aportación a su conocimiento. Clínica y Laboratorio (Zaragoza), n. 238 (1946), 6-19.
382 **Noble** (E. D.), O. P.: Psicología de las pasiones. Trad. por C. Vega. Buenos Aires, Edit. Difusión, 1945, 215 pp. (Colección Balmes, n. 11).
383 **Orovio** (Ignacio M.ª), S. J.: Psicología. Texto adaptado a los programas de los colegios nacionales. Buenos Aires, Edit. Marcos Sastre, 1946, 158 pp.
384 **Palmés** (Fernando María), S. J.: Fundamentos de hecho de la psicología gestaltista. PENSAMIENTO, 2 (1946), 5-32.
385 **Pérez Bulnes** (José), S. J.: Psicología, acomodada a la enseñanza media. 7.ª edic. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1946, 277 pp.
386 **Pieron** (Henri): La terminología visual. RevPsicGenAplic, 1 (1946), 167-71.
387 **Piquer y Jover** (José J.): Acerca de los útiles indispensables para el funcionamiento de un laboratorio de psicología experimental. Boletín de actividades de la Junta P. de Protección de Menores (Barcelona), 1946, n. 4, p. 9; n. 5, p. 22.
388 — — Bosquejo de los elementos intelectuales y volitivos para la teoría del juicio moral en el niño. RevEscEstPenit, 13 (1946), 9-14. Véase también en "Infantia Nostra", Barcelona (1946), n. 6, pp. 1-12.
389 — — Las fallas de juicio moral en el niño. Boletín de Actividades de la Junta P. de Protección de Menores, Barcelona, n. 8 (1946), 68-70. Véase también RevEscEstPenit, n. 20 (1946), 75-81.
390 — — Los métodos de experimentación en el Laboratorio Psicotécnico de la Junta Provincial de Protección de Menores. Boletín de Actividades de la J. P. de Protec. de Menores, Barcelona, n. 5 (1946), 25-33. Ilustrado con modelos de fichas y gráficos de resultados.
391 — — El niño abandonado y delincuente. Consideración etiológica y estadística. Prólogo del P. Fernando M.ª Palmés, S. J. Madrid, Cons. Sup. Invest. Cient., Instituto "San José de Calasanz", serie A, n. 7 (1946), 455 pp.
392 **Plata Gutiérrez** (José): El tacto de los ciegos en la localización de puntos en el espacio. RevPsicGenAplic, 1 (1946), 367-82.
393 **Puig Adam** (Pedro): Formación, selección y deformación. RevPsicGenAplic, 1 (1946), 69-74.
394 **Reyes** (Alfonso): Simpatías y diferencias. 2 tomos. México, 1946.
395 **Sacristán** (José M.): Algunas consideraciones acerca de los fundamentos de la "Medicina psicosomática". RevPsicGenAplic, 1 (1946), 109-144 pp.
396 **Sánchez de Muniaín** (José M.ª): Concepto y teoría de la propaganda. Madrid, 1946, 246 pp.
397 **Siguán** (Miguel): Psicología para aficionados. RevFil, 5 (1946), 143-49.
398 **Soria** (Teodoro): Psicología. 6.ª edic. México, 1945, 273 pp.
399 **Spranger** (Eduardo): Psicología de la edad juvenil. Trad. por J. Gaos. Buenos Aires, Revista de Occidente, 1946, 323 pp.
400 — — Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad.

1.ª edic. argentina. Trad. por R. de la Serna. Buenos Aires, Revista de Occidente, 1946, 472 pp.

401 **Satanley** (Félix): La educación por sí mismo. La superación de sí mismo mediante la psicología. Adaptada al castellano (autor primitivo F. Oliver Brachfeld, 1936). 2.ª edic., Barcelona, Edit. Victoria, 1946, 191 pp.

402 **Stoddard** (George D.): La inteligencia, su naturaleza y su cultura. Trad. por I. Luzuriaga. Buenos Aires, 1946.

403 **Thibou** (Gustavo): La ciencia del carácter. La obra de Ludwig Klages. Trad. por A. Guruchani. Buenos Aires, 1946.

404 **Tramer** (M.): Manual de psiquiatría infantil. Prólogo de Germain y Valenciano. Madrid, Edic. Morata, 1946, 440 pp.

405 **Veldt** (James A. van der), O. F. M.: La transferencia de los conocimientos. RevEspPed, 4 (1946), 361-402.

406 **Willwoll** (Alexander), S. J.: Alma y espíritu. Trad. por José Antonio Menchaca, S. J. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1946, X-270 pp.

407 **Young** (Paul Thomas): La emoción en el hombre y en el animal. Trad. y prólogo de E. Mira. Buenos Aires, 1946.

408 **Zaragüeta** (Juan): La psicología, ciencia bifronte. RevPsicGenAplic, 1 (1946), 59-67.

Etica general y especial. Filosofía del derecho.

Estudios históricos: *supra,* nn. 22, 70, 105, 135, 139, 163-164, 176-186, 189, 202, 213.

409 **Alcorta** (José Ignacio): La conciencia como autorrevelación. RevFil, 5 (1946), 181-215.

410 **Araoz y Balseyro** (Manuel): Historia del Derecho intenacional. Revista de Derecho Internacional (La Habana), 50, n. 99 (1946).

411 **Arroyo** (Benigno): Los principios en la vida internacional. Ilustración del Clero, n. 784 (1946).

412 **Baeza y Acevez** (Leopoldo): Etica. México, Edit. Porrúa, 1946, 220 pp.

413 **Bayet** (Albert): La moral de la ciencia. Buenos Aires, Edit. Losada, 1945, 194 pp.

414 **Bello** (Andrés): Principios de Derecho internacional. Estudio preliminar: Andrés Bello, noticia de su vida y de su obra y síntesis de su pensamiento, por Rafael Caldera. Buenos Aires, 1946.

415 **Beneyto Pérez** (Juan): Esquema histórico de la imitación política. Madrid, 1946, 22 pp.

416 **Blum** (León): Con sentido humano. Democracia política, democracia social, superestado. Madrid, Edit. Morata, 1946, 205 pp.

417 **Bonnecase** (J.): La filosofía del Código de Napoleón aplicada al derecho de familia. Trad. por J. M. Cájica. Puebla (México), 1945, 354 pp.

418 **Borrel y Maciá** (José): El intervencionismo del Estado en las actividades económicas. Su extensión y límite. Barcelona, Edit. Bosch, 1946, 214 pp.

419 **Cámara** (Antonio): En camino. Guiando una empresa científica. Madrid, Publicaciones "Arbor", 1946, 236 pp.

420 **Canelli** (Lorenzo) y **Ayarragaray** (Carlos A.): Tres estudios sobre reforma procesal. Filosofía jurídica y derecho procesal. Buenos Aires, 1946.

421 **Casaubon** (Juan A.): Carácter vial del liberalismo. Balcón (Buenos Aires), n. 22 (1946), 2 ss.

422 **Castán Tobeña** (José): La actividad modificativa o correctora en la interpretación del Derecho. Anales de la Univ. de Murcia (1945-1946), 669-708.

423 **Castiella** (Fernando María): El problema internacional en la mente del Papa. Madrid, 1946, 80 pp.
424 **Cossío** (Carlos): La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de libertad. Buenos Aires, 1944, 448 pp.
425 — — Norma, derecho y filosofía. Univ. Nac. de Colombia, n. 7 (1946), 167-231.
426 **Del Vecchio** (Giorgio) y **Recasens Siches** (Luis): Filosofía del Derecho. Trad. de la 4.ª edic. italiana y estudios de filosofía del Derecho por L. Recasens S. 3.ª edic. reelaborada y muy aumentada. Tomo I: Parte sistemática. Tomo II: Parte histórica, con un extenso apéndice sobre el pensamiento en Hispanoamérica. México, 1946.
427 **Elías de Tejada** (Francisco): Historia de la filosofía del Derecho y del Estado según las explicaciones de clase. I. Introducción. Oriente, Grecia y Roma. Madrid, 1946.
428 **Fernández-Miranda** (Torcuato): El concepto de la democracia y la doctrina pontificia. RevEstPol, nn. 29-30 (1946), 43-85.
429 **Framarino de Malatesta** (Nicolás): Lógica de las pruebas en materia criminal. Buenos Aires, 1946.
430 **Fuentes Bildarraz** (José): ¿Intervención o no intervención? Ilustración del Clero, n. 795 (1946), 426-34.
431 **Fuentes Mares** (José): Ley, sociedad y política. Edic. Univ. Nac. Auton. de México, 206 pp.
432 **Galán** (Eustaquio): Estado, naturaleza y cultura. Revista General de Legislación y Jurisprudencia, 91 (1946), 512-29.
433 **Gandásegui Larrauri** (José Manuel): Estudio sobre el origen de la sociedad. RevIntSoc, 13 (1946), 45-64.
434 **García Maynes** (Eduardo): La axiomática jurídica y el derecho de libertad. Univ. Nac. de Colombia, n. 6 (1946), 297-305.
435 **Gestoso y Tudela** (Luis): Nacionalismo e internacionalismo en Derecho internacional privado. Anales de la Universidad de Murcia (1946).
436 **Goldsschmidt** (James): La concepción normativa de la culpabilidad. Trad. por M. de Goldsschmidt y R. C. Núñez. Buenos Aires, 1946.
437 **Guerrero** (Eustaquio): El respeto debido a la conciencia religiosa equivocada de buena fe. Hechos y Dichos (Bilbao), 1946, 694-700.
438 **Haldane** (J. B. S.): Herencia y política. Buenos Aires, 1946.
439 **Hayeck** (Friedrich August): Camino de servidumbre. Trad. por J. Vergara Doncel. Madrid, Edit. Revista de Derecho Privado, 1946, XX-245 pp.
440 **Hume** (David): Investigación sobre la moral. Buenos Aires, Edit. Losada, 1945, 200 pp.
441 **Instituto de Estudios Políticos**. Edic. del Inst. de Est. Pol. Madrid, 1946, 205 pp.
442 **Iturrioz** (Jesús), S. J.: La sociedad y su reconstrucción. Bilbao, 1946, 187 pp.
443 **Jhering** (Rudolf von): La dogmática jurídica. Seguida de un apéndice con las doctrinas de Jhering y Widscheid sobre el derecho subjetivo. Buenos Aires, 1946.
444 **Josserand** (Luis): Los móviles en los actos jurídicos de derecho privado. Teleología jurídica. Trad. por E. Sánchez Larios y José M. Cájica. Puebla (México), 1946, 354 pp.
445 — — El espíritu de los derechos y su relatividad. Teleología jurídica. Trad. por E. Sánchez Larios y José M. Cájica. Puebla (México), 1946.
446 **Kelsen** (Hans): La idea del Derecho natural y otros ensayos. Buenos Aires, Edit. Losada, 303 pp.

447 — — La teoría pura del Derecho. Introducción a la problemática científca del Derecho. 2.ª edic. Trad. por J. C. Tejerina. Buenos Aires, Edit. Losada, 1946, 215 pp.
448 **L. Kunz** (Josef): El Derecho internacional en la teoría kelseniana. Univ. Nac. de Colombia, n. 5 (1946), 241 ss.
449 **Larroyo** (Francisco): El problema de la valoración moral. Exploración dialéctica de la polaridad axiológica: bueno-malo. México, 1946, 170 pp.
450 — — Los principios de la ética social. México, Edit. Porrúa, 1946.
451 **Lask** (Emil): Filosofía jurídica. Trad. por R. Goldschmidt. Buenos Aires, 1946.
452 **Lassalle** (Fernando): ¿Qué es una constitución? Trad. por W. Roces. Buenos Aires, 1946.
453 **López** (P. G.): La democracia como régimen político cristiano. RazFe, 133 (1946), 406-24; 134 (1946), 28-48, 148-71.
454 **Majada Planelles** (Arturo): El problema penal de la muerte y las lesiones deportivas. Prólogo de O. Pérez-Vitoria. Barcelona, Edit. Bosch, 1946, XIII-134 pp. (Publicaciones del Seminario de Derecho Penal de la Univ. de Barcelona.)
455 **Maravall** (José Antonio): Los fundamentos del Derecho y del Estado. Madrid, Edit. Revista de Derecho Privado, 1946, 217 pp.
456 **Maritain** (Jacques): Principios de una política humanista. Trad. por J. M. Cájica. Puebla (México), 1945, 288 pp.
457 **Márquez y de la Cerra** (Miguel F.): La persona humana frente al Derecho. Biblioteca Jurídica de Autores Cubanos y Extranjeros. Jesús Montero, edit., La Habana, 1946.
458 **Masip Acevedo** (Julio): La derelicción de bienes muebles en el actual Derecho civil español. Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1946, 138 pp.
459 **Meinvielle** (J.): La subalternación de la ética a la psicología. Sapientia, 1 (1946), 124-35.
460 **Menéndez Pelayo** (Marcelino): Diferencias entre la moral cristiana y la moral universal. Exordio de A. J. Cafferata. Buenos Aires, 1944, 48 pp.
461 **Morales Benítez** (Otto): La libertad frente a las nuevas formas del Estado. UnivAntioq, n. 80 (1946), 389-405.
462 **Ollero** (Carlos): La crisis científica del Derecho político. Información Jurídica, n. 62 (1946), 3-16.
463 **Pereda** (Julián), S. J.: El principio de causalidad en el Derecho penal. PENSAMIENTO, 2 (1946), 3-16.
464 **Pi y Margall** (F.): Las nacionalidades. Prólogo de D. A. de Santillán. Buenos Aires, 1946.
465 **Ramírez** (Alfonso Francisco): Grandezas y miserias de la política. México, D. F., 1946, 160 pp.
466 **Recacho Eguía** (Pedro): Filosofía del mando. (Ensayos). 1946, 175 pp.
467 **Restrepo Jaramillo** (Gonzalo): El concepto cristiano de la sociedad civil. UnivCatBol, 12 (1946), 351 ss.
468 **Ripert** (George): La regla moral en las obligaciones civiles. Bogotá, 1946.
469 **Rodríguez Devesa** (José María): El hurto propio. Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1946, 251 pp.
470 **Rosal** (Juan del): Criminalidad en el mundo actual. Universidad de Valladolid, Colegio Mayor Universitario de Felipe II, 1946, 12 pp.
471 **Rubio y Rubio** (Alfonso): La filosofía de los valores y el Derecho. México, Edit. Jus., 1945, 230 pp.
472 **Sampay** (Arturo Enrique): La crisis del estado de derecho liberal-burgués. Buenos Aires, 1946.

473 **Silva Correia** (E. H. da): La doctrina de la culpabilidad en la formación de la personalidad. RevEstPen, 3 (1946), 23-32.
474 **Silva Melero** (Valentín): El delito colectivo y sus manifestaciones actuales. RevEstPen, 3 (1946), 7-22.
475 **Solari** (G.): Filosofía del Derecho privado. I: La idea individual. Buenos Aires, 1946.
476 **Stafford Cripps** (Sir): Hacia la democracia cristiana. La democracia al día. Trad. por J. G. Luaces. Colección "Los libros de nuestro tiempo". Barcelona, 1946, 173 pp.
477 **Urdanoz** (Teófilo), O. P.: Relaciones entre el Derecho y la Moral. CT, 70 (1946), 336-48.
478 **Valle** (Florentino del), S. J.: El bien común en el orden nuevo. Fomento Social, 1 (1946), 159-77.

Sociología y Moral económica.

Estudios históricos: *supra,* nn. 71, 89, 134, 156, 249.

479 **Aragües Pérez** (Felipe): El orden social. Zaragoza, 1946, 32 pp.
480 **Attlee** (Clement R.): Pasado, presente y futuro del laborismo. Trad. por G. de Luaces. Barcelona, 1946, 163 pp.
481 **Aznar** (Severino): Estudios económico-sociales. Prólogo de J. Larraz. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1946, XX-420 pp.
482 **Azpiazu** (Joaquín), S. J.: Filosofía del trabajo. RevIntSoc, n. 14 (1946), 329-47.
483 — — Conferencias sociales. La nacionalización de los Bancos y grandes Empresas. Elevación del proletariado. Consignas sociales. Pamplona, 1946, 81 pp.
484 **Barceló** (José Luis): Problemas económicos de la postguerra. Madrid, 1946, 180 pp.
485 **Barnes** (H. E.) y **Becker** (H.): Historia del pensamiento social. México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
486 **Bendicente** (Francisco C.): Los fundamentos del cooperativismo. Buenos Aires, 1946.
487 **Bernard** (F.): Adaptación racional del medio ambiente al factor humano en las Empresas industriales y comerciales. Prólogo de P. Portabella Durán. Barcelona, 1946, 29 pp.
488 — — Distribución racional del factor humano en la industria y en el comercio. Barcelona, 1946, 25 pp.
489 **Beveridge** (William): El seguro social y sus servicios conexos. Trad. por C. Palomar y P. Zuloaga. México, Edit. Jus., 1946, 412 pp.
490 **Borrell Maciá** (José): Evolución del concepto "Participación en los beneficios". Revista de Trabajo, n. 9 (1946), 832-41.
491 **Gassel** (Gustav): Economía social y teórica. Trad. por M. Paredes Marcos. Madrid, M. Aguilar, 1946, XX-637 pp.
492 **Del Vecchio** (Giorgio): Materialismo económico y psicologismo histórico como principio para la explicación de la dinámica social. RevIntSoc., nn. 15-16 (1946), 25-42.
493 **Einaudi** (Luigi): Principios de Hacienda pública. Trad. por J. Algarra y M. Paredes. Introducción de M. de Torres. Madrid. Edit. M. Aguilar, 1946, XLIV-532 pp.
494 **Faure** (Sebastián): La anarquía. Montevideo, 1946.
495 **Fragero** (Manuel): La participación en los beneficios, Bilbao. Publicaciones de la Universidad Comercial de Deusto. 1946. 124 pp.
496 **Frorking Salas** (Oscar): Principios jurídicos relativos a la intervención del Estado en las relaciones de trabajo, Revista de Estudios Jurídicos, Políticos y Sociales (Sucre), 1 (1946), 41-48.

497 **Gambra Ciudad** (Rafael): El problema de la estructura gnoseológica de la sociología. RevIntSoc, nn. 15-16 (1946), 43-70.
498 **García Fernández Bayón** (José): Comunismo y religión. Ilustración del Clero, n. 790 (1946), 249-54.
499 **González Luna** (Efraín): Sobre la dignidad del trabajo. México. Publicaciones de la revista "Abside", 1945, 16 pp.
500 **González Hernández** (Gerardo): Principios fundamentales de formación profesional. Madrid, 1946. 395 pp.
501 **Granda** (Antonio de la): Justicia social y justicia profesional. Revista de Trabajo. nn. 11-12 (1946), 1.049-70.
502 **Guitart** (Ernesto): Economía social o política. Barcelona, Edit. Tip. Cat. Casals, 1946, 328 pp.
503 **Haldane** (J. B. S.): La filosofía marxista y las ciencias. Trad. por E. Warshaver. Buenos Aires, 1946.
504 **Kondratieff** (Nicolai D.) y **Garvy** (George): Las ondas largas de la economía. Trad. por I. Illig y J. Rico. Madrid, Revista de Occidente, 1946, XVI-123 pp.
505 **Köpke** (Wilhelm): Hacia nuevas formas de vida social. RevIntSoc, n. 14 (1946), 295-326.
506 **Larraz López** (José): La meta de dos revoluciones. Madrid, 1946, 374 pp.
507 — — El curso del pensamiento social. Arbor, 5 (1946), 5-40.
508 **Levy Bruhl** (L.): La mentalidad primitiva. Buenos Aires, Lautaro, 1945, 458 pp.
509 **Malthus** (Thomas Robert): Principios de economía política. Introducción de J. M. Keynes. Trad. por J. Márquez, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, 388 pp.
510 **Mallart** (José): Orientación funcional y formación profesional. Madrid, Espasa-Calpe, 1946, 176 pp.
511 **Martínez** (Ramón): Introducción a la sociología. México, 1946.
512 **Marx** (Carlos): El capital. Resumido por G. Deville. Versión castellana por L. Bertrán Contreras, 4.ª edic. Buenos Aires, 1946.
513 — — Crítica de la filosofía del Estado de Hegel. Introducción de S. Laushut y J. P. Mayer. Trad. por C. Liacho. Buenos Aires, 1946.
514 — — El capital. Crítica de la economía política. T. II. L. II. El proceso de circulación del capital. Trad. por W. Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1946, 635 pp.
515 — — Miseria de la filosofía. Respuesta a la "Filosofía de la miseria", de Proudhon. Trad. por J. Bueno. Buenos Aires, 1946.
516 — — Revelaciones sobre el proceso de los comunistas de Colonia (1852). Trad. por D. Licitra. Buenos Aires, 1946.
517 **Marx** (Carlos) y **Engels** (F.): Manifiesto comunista. (Comentarios y estudios). Trad. por P. Peralta. La Plata, 1946.
518 **Minguijón** (Salvador): Técnica y espíritu. RevIntSoc, n. 14 (1946), 277-94.
519 **Nell-Breuning** (O.): La reorganización de la economía social. Desarrollo y análisis de la Encíclica "Quadragesimo Anno". Buenos Aires, 1946.
520 **Olías Rodríguez** (Antonio): Origen, fundamento y desarrollo de la teoría de la caducidad del valor de la moneda. Madrid, 1946, 241 pp.
521 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): Origen y destino histórico de la sociología. RevIntSoc, nn. 15-16 (1946), 117-44.
522 — — La concepción sociológica de lo social. RevIntSoc, n. 14 (1946), 15-43.
523 **Pigou** (M. A.): Socialismo versus capitalismo. Trad. de la edición inglesa por E. Biedel. Buenos Aires, 1946.

524 **Riaza Ballesteros** (José M.): La economía y la cuestión social. Revista de Trabajo, n. 3 (1946), 357-61.
525 **Ruiz y Ruiz** (Joaquín): Posibles directrices de una política económica orientada hacia la realización de los principios sociales cristianos. Madrid, 1946, 22 pp.
526 **Rutten** (G. C.), O. P.: Doctrina social de la Iglesia. Buenos Aires, Edit. Difusión, 1945, 196 pp.
527 **Sidaoui** (Alberto): Teoría general de las obligaciones en el derecho del trabajo. (Notas para un ensayo.) México, 1946.
528 **Sombart** (Werner): El apogeo del capitalismo. 2 tomos. México, 1946.
529 **Sturzo** (Luigi): Leyes internas de la sociedad. Una nueva sociología. Buenos Aires, 1946.
530 **Viviani Contreras** (Guillermo): Pío XII y la cuestión social. Roma, Instituto Gráfico Tiberino, 1946, 245 pp.
531 **Zumalacárregui y Prat** (José M.ª): El profesor Von Stackelberg y la teoría económica. Arte Español, n. 22 (1946), 113-41.
532 — — La ley estadística en economía. Madrid, M. Aguilar, 1946, 220 pp.

Filosofía del lenguaje.

533 **Lindermann** (Hans A.): Lenguaje y filosofía. El lenguaje: foco central de la discusión filosófica moderna. Buenos Aires; 1946.
534 **Sánchez de Muniain** (José María): El lenguaje como arte bella. Fundamentos estéticos y caracteres del estilo literario. RevFil, 5 (1946), 75-141.

Filosofía de la Educación.

Estudios históricos: *supra,* nn. 28, 142, 249.

535 **Albarracín** (Omar): Introducción a la psicología pedagógica. Santiago de Chile, 1946.
536 **Castiello** (Jaime), S. J.: La psicología de la educación clásica. Trad. del inglés por M. Acevez, S. J. México. Publicaciones de la revista "Abside", 1944, 32 pp.
537 **Cirajas Labajo** (Fernando): Biología de la edad escolar. Valladolid, 1946, 183 pp.
538 **Courtois** (G.): El arte de dirigir. Trad. por J. Oteo Uruñuela. Madrid, Sociedad de Educación "Atenas", 1946, 208 pp.
539 **Dewey** (John): Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación. Trad. por L. Luzuriaga. Buenos Aires, 1946.
540 **Fingermann** (Gregorio): Lecciones de psicología aplicada a la educación. Buenos Aires, 1946.
541 **Gentili** (Giovanni): Sumario de pedagogía como ciencia filosófica. Pedagogía general. Trad. por Ada L. M. Scotucci. Buenos Aires, 1946.
542 **Kilnatrick, Breed, Horne** y **Adler:** Filosofía de la educación. Buenos Aires, Edit. Losada, 1946, 303 pp.
543 **Madariaga** (Bernardo), O. F. M.: La pedagogía franciscana y el actual momento pedagógico. VV, 4 (1946), 177-219, 361-404.
544 **Málaga García** (Eduardo): Pedagogía general. Burgos, 1946, 224 páginas.
545 **Marín** (Rosa): Una pedagogía mesológica a la luz del Evangelio. RevEspPed, 4 (1946), 9-54.
546 **Palau-Ribes Casamitjana** (Francisca): Formar y educar. Barcelona, Edit. Poliglota, 1946, 227 pp.

547 **Pestalozzi:** Antología. (Textos pedagógicos). Selección y prólogo de L. Luzuriaga. Buenos Aires, Edit. Losada, 1946, 110 pp.
548 **Pinzón** (Enrique): Realidades. Normas educativas para orientarse y superar en las prácticas de la vida. 2.ª edic. Huelva, 1946, 50 páginas.
549 **Rodríguez** (Vicente A.): Higiene de la edad escolar o paidocultura. Prólogo de C. Sáinz de los Terreros. Madrid, Instituto de Ped. "San José de Calasanz", 1946, 584 pp.
550 **Spencer** (Herbert): Educación intelectual, moral y física. Trad. por V. Valdés. Buenos Aires, 1946.
551 **Tirado Benedi** (Domingo): Psicotecnia de la educación. México, Edic. de la Secretaría de Educación Pública, 1946.

Filosofía de la Religión.

Estudios históricos: *supra*, nn. 77, 126, 157, 194.

552 **Bergson** (Henri): Las dos fuentes de la moral y de la religión. Introducción de J. Ferrater Mora. Trad. por M. González Fernández. Buenos Aires, 1946.
553 **Challaye** (Felicien): Historia de las grandes religiones. Trad. por Lía Marcet. México, 1946, 309 pp.
554 **Garrigou-Lagrange** (R.), O. P.: El sentido del misterio y el claroscuro intelectual. Natural y sobrenatural. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1945, 294 pp.
555 **Leclerq** (Jacques): Diálogo del hombre y de Dios. Trad. por I. Molina Piso. Buenos Aires. Edic. Desclée de Brouwer (Dedebec), 1944, 184 pp.
556 **Müller** (Max): La ciencia de la religión. Origen y desarrollo de la religión. Buenos Aires, 1945.
557 **Sánchez Marín** y **Gutiérrez Durán:** Doctrina de Trento. Vol. I. Madrid, Edit. Nacional, 1946, 251 pp.
558 **Tusquets** (Juan): La crítica de las religiones. Barcelona, Edit. Lumen, 1946, 328 pp.
559 **Wach** (Joachim): Sociología de la religión. Trad. por A. Alvarez-Buylla. México, Fondo de Cultura Económica, 1946, 568 pp.

Filosofía de lo bello y del arte.

Estudios históricos: *supra*, nn. 29, 216.

560 **Aguado** (Emiliano): Arte e incertidumbre. RevIdEst, 4 (1946), 181-98.
561 **Dilthey** (Wilhelm): Poética, la imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual. Buenos Aires, Edit. Losada, 1945 (1946), XX-324 pp.
562 **Febrer** (Mateo): Metafísica de la belleza. RevFil, 5 (1946), 533-73.
563 **G. K. E.:** Mundo del accidente. Sapientia, 1 (1946), 136-46.
564 **Langfeld** (Herbert): El lugar de la estética en psicología social. RevPsicGenAplic, 1 (1946), 317-38.
565 **Sánchez de Muniain** (José M.ª): Introducción al estudio de la forma estética. Primera parte: relaciones estéticas de materia y forma. RevFil, 5 (1946), 335-74.
566 **Taine** (Hipólito): Filosofía del arte. Texto preparado por J. Gil Guiñón. Buenos Aires, Edit. J. Gil, 1945, 530 pp.
567 — — Filosofía del arte. Trad. por F. Herce, Barcelona, 1946.

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra,* nn. 97, 116, 119, 230.

568 **Beltrami** (José), Nuncio Apostólico de Colombia: La cultura y las lecciones de la guerra. RevJav, 25 (1946), 270-75.
569 **Bernhard** (Joseph): El sentido de la historia. Trad. por H. Gómez. Madrid, Edic. Pegaso, 1946, 200 pp.
570 **Cournot** (A. A.): Historia de los movimientos intelectuales y de las instituciones en los tiempos modernos. Trad. y prólogo por A. Weismann. Buenos Aires, Lib. y Edit. "El Ateneo", 1946, 660 pp.
571 — — Tratado del encadenamiento de las ideas fundamentales en las ciencias y en la historia. Trad. por Reggy Levi Villier. Buenos Aires, 1946.
572 **Cruz Vélez** (Danilo): Dos ideas del hombre y de la cultura. Universidad Nac. de Colombia, n. 7 (1946), 9-17.
573 **D'Ors Rovira** (Eugenio): Novísimo glosario. (MCMXXXXIV-MCMXXXXV). Madrid, Edit. M. Aguilar, 1946, 1.068 pp.
574 **Ferrándiz Torres** (Manuel): La cultura como fenómeno social. Madrid, 1946, 20 pp.
575 **Gambra Ciudad** (Rafael): La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual. Madrid, ConsSupInvestCient, Instituto "Balmes" de Sociología, 1946, 248 pp.
576 **Hayes** (Carlton): Una generación de materialismo (1871-1900). Trad. por A. de Mestas. Madrid, Espasa-Calpe, 1946, 351 pp.
577 **Hazard** (Paul): El pensamiento europeo en el siglo XVIII. Trad. por J. Marías. Madrid, Revista de Occidente, 1946, 449 pp.
578 **Jaurés** (Jean): Historia socialista de la revolución francesa. Buenos Aires, 1946.
579 **Kologriwof** (Iván de): Metafísica del bolchevismo. Tres conferencias sobre sus fuentes espirituales. Su historia, su naturaleza. Madrid, E. P. E. S. A., 1946, 104 pp.
580 **Pi Suñer** (Santiago): Ciencia y Cultura. Revista Jurídica (Cochabamba), 8 (1945), 44-51.
581 **Pozo** (Almedo del): El drama de una generación. Quito, 1945, 99 páginas.
582 **Renouvier** (Charles): Ucronía. Utopía en la historia. Buenos Aires, Edit. Losada, 1945, 375 pp.
583 **Schubart** (Walter): Europa y el alma del Oriente. Trad. por A. Sancho. Madrid, Edic. Studium de Cultura, 1946, 307 pp.
584 **Tagle** (Armando): El desarrollo humanista de la historia. Hacia una nueva comprensión del humanismo. Buenos Aires, 1946.

N. B.—Fieles en lo substancial al criterio del año fijo (1946), lo interpretamos con cierta amplitud, dando también cabida a publicaciones de fecha *anterior* que, por cualquier razón, no han sido incluídas en su correspondiente elenco anual, subsanando así en lo posible omisiones de otro modo irreparables y sensibles.

L. MARTINEZ G.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

CRONICA

Congreso de Filósofos Alemanes.

Del 1 al 7 de agosto ha tenido lugar en Mainz un Congreso de filósofos alemanes, al cual han concurrido, además de unos 200 participantes nacionales, un buen número de invitados extranjeros. Presidió el profesor Joachim von Rintelen; la presidencia de honor la ocupó el profesor Theodor Litt. Entre los grupos de vida más vigorosa, sólo se notó la ausencia del materialismo dialéctico. Ni la filosofía de la existencia, cuyos más destacados representantes no estuvieron presentes, ni tampoco el neopositivismo ejercieron papel preponderante. Participaron en número mayor que otras veces filósofos de tendencia cristiana, seglares y sacerdotes nacionales y extranjeros. Ninguno de los participantes se profesó ateo de manera explícita. Se advirtió un marcado movimiento de repulsa del idealismo gnoseológico y del relativismo. El realismo se manifestó casi como un bien común indiscutible. Sin embargo, cuando se trataba de captar las realidades en sus últimos fundamentos, se notó una acentuada reserva respecto de la metafísica. Pero esto no significó de ninguna manera la negación del factor metafísico, sino más bien la tendencia a una fundamentación científico-filosófica del mismo. En todo caso se hizo valer, sobre todo por obra de los representantes de la filosofía escolástica, una clara corriente metafísica en el Congreso. En su conjunto, el Congreso ha sido una prueba convincente de que en Alemania la vida del espíritu pugna por adquirir nuevo desarrollo.

W. BRUGGER.

X Congreso Internacional de Filosofía.
Amsterdam, 11-18 agosto de 1948.

El último Congreso Internacional de Filosofía, anterior al actual, se tuvo en París el año 1937; el actual, que no pudo convocarse en 1941 por la guerra, ha tenido ahora lugar en Amsterdam, con una gran afluencia de congresistas (885 constaban ya desde el principio en las dos listas oficiales), venidos de todas las partes del mundo, menos de Rusia (como es natural), y excepción hecha también de los polacos, sobre los que dijo públicamente el presidente del Congreso que no pudieron obtener el visado del Gobierno de Polonia.

Es obvio que los lectores de PENSAMIENTO tengan un interés especial por conocer los nombres de los congresistas de España y el título de sus comunicaciones. Son éstos:

Juan Zaragüeta (Madrid): La double perspective de la Philosophie comme connaissance de l'être et estimation de sa valeur (Sección: Metafísica).

Tomás Carreras Artáu (Barcelona): Origine doctrinale de la sociologie: Balmes et Comte (Sección: Sociología).

Francisco J. Conde (Madrid): Sobre la objetividad del pensamiento político y social (Sección: Sociología).

J. L. Alcorta (La Laguna): Relations de l'humanisme avec la personne et la morale (Sección: Etica).

Francisco Mirabent (Barcelona): L'Esthétique et l'humanisme (Sección: Estética).

Marcelino de Castellví (Barcelona), capuchino, varias intervenciones en la Sección de Etnología y Sociología, además de una comunicación en la Sección "Este y Oeste".

Juan Roig Gironella (Barcelona): Le témoignage de l'être (Sección: Metafísica).

Raimundo Panikker (Madrid). Acudió el día 13 al Congreso. Constaban además en el catálogo oficial los nombres de D. Luis Legaz Lacambra y de D. Enrique Luis Pena, a quienes no pude ver en Amsterdam.

Desde el principio del Congreso el Comité organizador dió a todos los congresistas un ejemplar de la impresión previa de todas las comunicaciones. Creo que esta lista tendrá mayor interés y utilidad para los lectores de PENSAMIENTO si agrupo las comunicaciones por el orden de materias, o sea de Secciones con que figuraban en el Congreso. El título, pues, de las comunicaciones, excepción hecha de las presentadas por los españoles, que ya hemos mencionado, se ofrece en la siguiente lista:

Sesiones plenarias.

Alois Dempf (Vienne): Glosó las ideas de su reciente obra *Selbstkritik der Philosophie.*

Antonio Bamfi (Milán): L'homme copérnicain.

Bertrand Russell (Londres): Postulates of scientific inference.

Paul Bernays (Zürich): Die Erneuerung des Rationalismus.

Charles Werner (Genève): podría ser, dado su contenido, Le sens du message chrétien.

Louis de Raeymaeker (Louvain): La religion chrétienne du point de vue du philosophe.

Ladislav Rieger (Praha-Letna, Checoslovaquia): podría ser, dado su contenido, La filosofía del marxismo.

K. R. Popper (London): Philosophy of Society.

Raymond Bayer (París): La naissance du poétique et l'âge des valeurs.

G. Calogero (Roma): L'homme et l'art.

Rushton Coulborn (Arlanta, Georgia): The concept of the "conglomerate" myth": a speculative thesis concerning the place of religion in history.

Conversaciones de la U. N. E. S. C. O.

Hubert Frere (Bruxelles): Bases positives de la dignité humaine.

Svend Ranulf (Aarhus, Dinamarca): Political significance of the doctrine of Gemeinschaft and Gesellschaft.

Eugène Minkowski (París): Nature, animalité, humanité, bestialité.

Åke Petzäll (Lund): The individual as the basis of law.

A. E. Heath (Swansea): A scientific basis for freedom.

Mirko Novak (Brno): Esquisse d'une théorie de l'humanisme.

Arnost Kolman (Prague): The tasks of contemporary philosophy in the struggle for new humanism.

Paul Arthur Schilpp (Evanston): A challenge to philosophers in the atomic age.

Narcyz Lubnicki (Lublin): Individualisme et démocratie.

Marten ten Hoor (Alabama): An approach to an ethics of Democracy.

I-1. *Hombre, humanismo, humanidad.*

Gaston Berger (Marseille): L'homme et les systèmes.

Philippe Devaux (Liège): Humanisme et complementarité.

Jean Pucelle (París): L'homme comme objet des jugements d'existence et des jugements de valeur.

Julio César Arroyave (Medellín, Colombia): Intuition and transcendency of being.

S. Strasser (Nijmegen): Personne et sentiment.

Sidney Hook (New York): Nature and the human spirit.

Pierre Thevenaz (Zürich): Essence de l'homme et situation de la raison.

A. de Waelhens (Louvain): Les constantes de l'existentialisme.

Emmanuel Levinas (París): Pluralisme et transcendance.

Frederik Charles Copleston (Chipping Norton, Oxon): Nietzsche's idea of man.

René Lacroze (Bordeaux): Sur le concept de nature humaine.

L. O. Kattsoff (Chapel Hill, N. C.): Methods of studying man.
Vincent Miano (Turín): La pédagogie dans l'ensemble des sciences de l'homme.
H. G. Ten Bruggencate (Purmerena): On the central theme of the Congress.
Josef Kral (Prague): Humanitisme ou humanisme?
D. A. Cardone (Palmi): La quatrième dimension de l'humanité.
Jeanne Vial (Sorbiers): Humanisme et transcendance.
J. Pacotte (Bruxelles): L'aspect actuel de l'humanisme.
F. Romero (Martínez, Rep. Arg.): L'homme et le jugement. Bases pour une anthropologie philosophique.
J. Segond (Nice): Humanisme et cité des esprits.

I-2. *Este y Oeste.*

H. H. Dubs (Oxford): The development of altruism in confucianism.
Madeleine David (Praha): Ordre, destin, personne.
H. Z. Ülken (Istanbul): Un philosophe de l'Islam: Ebu-L-Berekat Bagdadi.
Par C. Mao (Noisy-le-Sec): Deux principes fondamentaux du confucianisme.
Pandit S. S. Nehru (New York): A practical philosophy of cosmic energy.
F. Taymans D'Eypernon (Louvain): Le problème de la personne dans le Hinayana Bouddhiste.
B. L. Atreya (Benarés): Distinctive features of indian philosophy.
Jean Filliozat (París): L'inconscient dans la psychologie indienne.
Dr. T. M. P. Mahadevan (Madrás): The place of reason and revelation in the philosophy of an early advaitin.
Dr. Findikoglu Z. Fahri (Istanbul): Les théories de la connaissance et de l'histoire chez Ibn Khladoun.
Olaf Graf (Shanghai): Chu Hsi und Spinoza.

I-3. *El hombre y la religión.*

A. Spakowsky (Mühldorf, Obb.): The divine and the human subject.
Ch. Theodoridis (Athènes): Sur l'origine de l'idée de Dieu.
G. Verbeke (Louvain): L'expérience humaine et la finitude.
I. T. Ramsey (Cambridge): Man and Religion: individual and community.
O. Philippe (Moyeuvre-Grande): Le microcosme.
K. F. Wize (Gniezmo, Dziekanska): Authotéisme.
B. Welte (Freiburg i. Br.): L'homme, l'être et le sacré.
G. Persigout (Mansle): D'un programme de neo-oecumenicité.
Maurice Blondel (Aix-en-Provence): Autonomie normale et connexion réelle de la philosophie et de la religion.
J. Paillard (Aix): Du mouvement spirituel vers la valeur.
Edgar Sheffield Brightman (Boston, Mass.): Man and Religion .

II. *Metafísica y Ontología general.*

León Veuthey (Rome): Le parallélisme psycho-ontique.
J. J. Poortman (Den Haag): The fundamental paradox.
A. Hayen (Louvain): Existentialisme et métaphysique de l'existence.
Louis de Raeymaeker (Louvain): Le fondement de la métaphysique et de la vie personnelle.
H. Z. Ülken (Istanbul): Deux aspects des êtres (Complementarité philosophique).
A. Franck (París): De la légitimité d'une trans-physique.
G. Calogero (Roma): el título de su comunicación podría ser: "El principio supremo de la evolución dialéctica en la admisión del opuesto".
H. Geurtsen (Nimègue): Les preuves de l'existence de Dieu.
B. Delfgaauw (Haarlem): L'ipséité comme point de départ de la Métaphysique.
Lad. Rieger (Prague): La dialectique de l'éternité et du temps.
Henri Sérouya (París): Aspect methaphysique de la guerre et de la paix.

Roman Ingarden (Krakow): Les modes d'existence et le problème "idéalisme-réalisme".
P. C. Schoonbrood (Venray): Unbestimatheit und Vermeinung.
Cornelio Fabro (Roma): Sur la détérmination duréel.
L. B. Geiger (Etiolles): De l'unité et de l'être.
Risieri Frondizi (Caracas): The self as a structural function withein the world.
Charles Boyer (Roma): Röle de la connaissance de l'âme dans la constitution de la Métaphysique.
D. M. Emmet (Manchester): The significance of the psycho-physical relationship in the philosophy of Alexander.
D. M. de Petter (Louvain): L'intuitif implicite dans l'acte de connaissance.
C. Astrada (Buenos Aires): L'illusión transcendentale" comme origine de la Métaphysique de l'Infini.
Ch. Barendse (Zwolle): L'unité d'ordre.
J. Chevalier (Paris): Principes d'un réalisme critique et personnaliste.
J. M. Frank (Neuilly): Essentialisme et liberté.
Carlo Giacon (Padova): Les philosophies de l'homme concret et une Métaphysique embryonnaire de l'absolu.
J. Caussimon (Bordeaux): Existence et option métaphysique.
C. A. Van Peursen (Scheveningen): The metaphysical status of man as ekstasis.
E. Frank (Philadelphia): Time and eternity.
J. Wahl (Chicago): Quelques remarques sur l'homme.
Charles Hartshorne (Chicago): Existential propositions and the law of categories.
Auguste Etcheverry (Toulouse): Avons-nous une expérience de l'être?

III-1. *Teoría general de Valores.*

E. Dupréel (Bruxelles): Sur l'idée d'un plafond des valeurs.
J. R. Duron (Paris): Bonheur et valeur. Prolegomènes à une métaphysique de l'économie générale des valeurs.
Axel L. Stern (Genève an Frensham, Surrey): On the foundation of value.
R. Ledrut (Toulouse): L'homme et la valeur.
D. J. Mccracken (Birmingham): The concept of value as an a priori category.
R. Polin (Lille): Les valeurs-libertés.
J. F. Renauld (Paris): Liberté-loi-norme-valeur.
Régis Jolivet (Lyon): Le problème de la hiérarchie des valeurs.
M. Ossowska (Lódz): Qu'est-ce qu'un jugement de valeur?
D. Christoff (Genève): Le fondement logique des valeurs.
K. Piccardt (Amsterdam): The metaphysical utility-element in morality.

III-2. *Etica.*

A. C. Ewing (Cambridge): Philosophical ethics ant the ethics of practical life.
Georges Mottier (Genève): Devoir et liberté.
A. Forest (Montpellier): Le monde moral.
Gardner Williams (Toledo, Ohio): Universality and individual relativity in morals.
J. Ebbinghaus (Marburg): Empirismus und apriorismus in der Moral.
W. Wiersma (Leiden): The Good and the right.
L. Tatarkiewicz (Varsovie): Morale et bonheur.
C. H. Waddington (Edinburgh): Ethical belief as a biological function.
T. Kottarbinski (Lódz): Ce qu'il y a d'essentiel dans l'appréciation morale.
B. Zboril (Brno): La base objetive de la morale humanitaire.
Rober S. Hartman (Wooster, Ohio): Is ethics as a science possible?

III-3. *Estética.*

H. S. Langfeld (Princeton): Psychological aesthetics in America today.

Ch. Lalo (Paris): L'analyse structurale des oeuvres d'art.
K. Blaukopf (Wien): The aesthetics of musical humanism from Diderot to Hanslick.
Wladimir Jankélevitch (París): Du sérieux.
L. Van der Kerken (Louvain): Le devenir interne du moment esthétique.
Luigi Stefanini (Padova): Esthétisme et humanisme.
J. M. M. Aler (Amsterdam): La vérité de la poésie.
Helmut Hungerland (Piedemont): Art criticism as social argument.
A. B. Gibson (Melbourne): Dogmatism and scepticism in Aesthetics.
H. Elzenberg (Torun): La personalité créatrice de l'artiste.
H. Deckers (Anvers): La raison profonde de l'esthétique.
Luigi Stefanini (Padova): L'arte comme expression absolue.

III-4. *Filosofía jurídica.*

J. Moreau-Reibel (Poitiers): Grotius et l'humanisme constructif.
L. Husson (Montpellier): La signification humaine du droit privé.
Wolfgang Preiser (Francfort sur le Main): La philosophie de la Stoa et sa signification pour le droit international moderne.
L. Lachance (Montréal): Le bien propre et ses rélations au bien commun.
Henri Reverdin (Genève): Fait et "droit".
G. A. de Brie (Louvain): Impératif juridique et impératif moral.
M. Madinier (Lyon): Réflexions sur les rapports de la morale et du droit.
C. M. O. Van Nispen Tot Sevenaer (Warnsveld): Le bien commun principe de légitimation du pouvoir usurpé?
B. Horvath (Budapest): Recent developments in legal thought.
Ch. Perelman (Bruxelles): Les deux problèmes de la liberté humaine.
R. Soucek (Brno): Quelques remarques sur la liberté.

IV-1. *Lógica y metodología general.*

F. H. Heinemann (Oxford): Verités de raison et verités de fait.
Alf Nyman (Lund): Sur les notions descriptives et les notions "decantées".
J. Picard (Paris): Les normes logiques du raisonnement.
Edouard Raviez (Amsterdam): Détermination du processus de la pensée conformément aux principes de la gnoséologie positive.
J. B. Kozak (Prague): Quantity-quality reexamined.
B. Fogarasi (Budapest): Le principe fondamental de la dialectique.
F. Fiala (Neuchâtel): Sur le caractère dialectique de la notion de différentielle.
J. H. Tummers (Steyl): Les principes usités dans les sciences.
L. J. Russell (Birmingham): Propositions and proposals.
L. Tatarkiewicz (Varsovie): Sciences nomologiques et typologiques: essais d'une classification des sciences.
V. T. Miskovska (Prague): Formation des concepts et vérité.
P. Frutiger (Genève): Logique nécessaire et logique obligatoire.
Henrik Mehlberg (Wroclaw): Les hypothèses invérifiables dans la science empirique.
G. Vaccarino (Messina): Dimensions of signs and metascience.
C. C. J. de Ridder (Ede): Towards a modern dialectic.
J. Kottarbinska (Lódz): Le physicalisme et les étapes de son évolution.
Etienne Boda (Budapest): Bases epistémologiques, logiques et axiologiques d'un tournant et d'une renaissance philosophiques.
B. Van Benthem (Amsterdam): Le fondement de l'induction.
K. Marc-Wogau (Uppsala): Remarks concerning the latest discusion on sense-data.
Zenitta Vivier (Bruxelles): Quelques aperçus sur l'abstraction et le nombre.
J. Fonteneau (Brunoy): Du rôle de la science et de la philosophie dans la recherche de la "Vérité".

L. Rougier (Levallois): Enoncés indéterminés, indécidables, contradictoires, vides de sens.
D. Dubarle (París): Logique et réfléxion.

IV-2. *Lógica simbólica.*

I. M. Bochenski (Fribourg, Suisse): L'état et les besoins de l'histoire de la logique formelle.
K. Dürr (Zürich): Les diagrammes logiques de Leonhard Euler et de John Venn.
A. Virieux-Reymond (Rolle): La logique stoicienne.
U. Saarnio (Helsiski): Der Begriff der Hierarchie und die logischen Paradoxien.
P. Lorenzen (Bonn): The overcaming of logical relativism.
K. R. Popper (London): The trivialization of mathematical logic.
Robert Feys (Louvain): L'abstraction en logique formalisée.
J. C. C. McKinsey (Santa Mónica): Construction of Systems of modal Logic.
J. Dopp (Louvain): La notion d'existence dans la logique moderne.
Max Black (Cornell University, Ithaca): The justification of induction.
Georg Henrikvon Wright (Helsingfors, Finland): On confirmatoin.
P. Destouches-Fevrier (París): Sur les rapports entre la logique et la physique théorique.
M. Cazin (París): Persistance des structures formelles dans le développment des théories physiques.
J. Ridder (Groningen): Sur quelques logiques multivalentes.

V-1. *Filosofía de las matemáticas.*

W. Szmielew (Warsaw): Decision problem in group Theory.
A. Mostowski (Warszawa): Sur l'interpretation géometrique et topologique des notions logiques.
P. G. J. Vredenduin (Arnhem): The constructive method.
H. Meyer (Enschede): On the heuristic value of scientific models.
F. Gonseth (Zürich): Les disciplines particulières et la philosophie.
D. Riabouchinsky (París): Réhabilitation du recours à l'intuition sensible en analyse mathématique.
S. C. Kleene (Madison, Wis, U. S. A.): On the intuitionistic logic.
L. Kalmar (Szeged): On unsolvable mathematical problems.
Janos Suranyi (Szeged): Reduction of the decision problem to formulas containing a boundsea number of quantifiers only.
B. Van Hagens (Turín): L'instrument mathématique au service de l'homme dans la connaissance de la nature.

V-2. *Filosofía de la naturaleza.*

A. Mercier (Berne): Physique géométrique et physique de l'interaction, deux tendances.
S. I. Dockx (Bruxelles): L'évolution épistémologique de la science physique.
Jeannine Viard (París): Nature et caractère de l'évolution de certaines conceptions de la physique.
P. H. Van Laer (Leyde): Causalité et déterminisme.
J. F. Busch ('s-Gravenhage): Einstein et Bergson. Convergence et divergence de leurs idées.
Hans Reichenbach: The philosophical analysis of quantum mechanics.
J. L. Destouches (París): Synthese inductive et adéquation: un nouveau type de rationalité.
Garret Birkhoff (Cambridge, Mass): Hydrodynamical Paradoxes.
R. De Bengy Puyvallée (París): Esquisse d'une epistémologie de la physique théorique.
P. Hoenen (Rome): Pour une Philosophie de la connaissance de l'etendu physique.

N. Dobrovolskaïa-Zadadskaïa (Paris): Le savoir dans la Nature.
N. Luyten (Fribourg): Le problème de la philosophie de la Nature.
G. F. Hemens (London): The universe as truth ant the universe as geometry.
E. J. E. Huffer (Nimègue): La théorie physique correspond-elle à la réalité des choses?
L. de Broglie (Neuilly sur Seine): L'espace et le temps dans la physique quantique
Zawirski, Sigismond (Krakón): Observations sur la méthode des sciences de la Nature.
P. Servien (Paris): Probabilités, erreurs, quanta.
M. Wallis (Lódz): On some cases in which investigation alters the object investigated.

V-3. *Filosofía de la Biología.*

P. B. Medawar (Birmingham): Foundatios of modern evolution theory.
L. L. Whyte (London): One-way processes in biology.
Narcyz Lubnicki (Lublin): Vitalisme et mécanisme.
G. Sommerhoff (Oxford): The analysis of vital organization.
V. Kostitzin (Paris): Sur le problème de l'evolution.
J. F. Portié (Paris): Nouveau mode d'investigation en psychopathologie.
C. H. Waddington (Edinburg): The concept of organization.
W. Brandt (Birmingham): Biotypology of man.
D. H. Salman (Etiolles): L'espece añimale et l'objektiver Geist.

V-4. *Problemas filosóficos de la Psicología.*

M. Nédoncelle (Strasbourg): La signification du moi idéal.
Vladimir Tardy (Prague): Personality as the unity of opposites.
G. M. de Nier (Twello): Autour du problème de la personnalité.
S. E. Toulmin (Cambridge): Notes on the logical status of psycho-analysis.
G. Kafka (Würzburg): Die metaphysischen Voraussetzungen der Psychologie.
C. Chamié (Paris): Psychologie supérieure et ses problèmes.
J. Nuttin (Louvain): Liberté et psychologie du comportement.
Jörgen Jörgensen (Copenhagen): Remarks concerning the concept of mind and the problem of otner people's minds.
Th. Erismann (Innsbruck): L'espace de l'aveugle-né.
A. Michotte van den Berck (Louvain): La préfiguration phénomenale des catégories, dans le domaine visuel.
A. D. de Groot (Eindhoven): The problem of interpretation in Psychologiy.

V-5. *Filosofía del lenguaje.*

J. J. Callahan (Isle Bravelle): The philosophical problem of meaning.
L. Van Haecht (Bruxelles): La pensée et le langage.
D. Rynin (Berkeley, Cal.): Meaning and formation rules.
Justus Meyer (Bloemendaal): Language as a biological phenomenon.
H. B. Curry (State College, Pennsylvania): Languages and formal systems.
Kazimiersz Ajdukiewicz (Poznan, Poland): Epistemology and semiotic.
María Kokoszynska (Wroclaw): On a certain condition of a semantical theory of science.
K. Britton (Swansea): What is a rule of language?
A. Grzegorczyk (Cracovie): Un essai d'etablir la sémantique du langage descriptif.

V-6. *Filosofía de la historia.*

J. Belin-Milleron (Dijon): La méthode des liaisons et l'histoire des valeurs sociales.
J. Otálahová-Popelová (Prague): La conception du temps dans la philosophie de

M. F. Sciacca (Génova): Vi è una filosofia della Storia?
J. H. Rosteutscher (Cape Town): The ideas of progress and of regeneration and their significance in german intelletual life.
K. Schmidt-Phiseldeck (Copenhague): Quelques remarques sur la causalité historique.
L. Cohen Rosenfield (Maryland, U. S. A.): Morris R. Cohen's "Phylosophy of History".
B. Mantilla Pineda (Medellín, Colombia): Essence of the historical phenomenon.
B. Wolman (Tel-Aviv): Historical laws-do they exist?
J. D. García Bacca (Caracas): Deux catégories ontiques fondamentales de la philosophie de l'histoire.
W. Cerf (Brooklin): Value and history.
N. Baladi (Alexandrie): La liberté et le passé.
H. Pinera Llera (La Habana): Histoire de la philosophie ou philosophie de l'histoire?
K. Löwith (Hartford, Conn. U. S. A.): Philosophy of History.

V-7. *Sociología y Etnología.*

Herbert W. Schneider (New York): Social ideals of american naturalism.
J. L. Fischer (Olomouc): La mentalité primitive et le principe de panplexie.
J. Hollak (Amsterdam): Dialectical Sociology or categorical Analysis of the "ens sociale"?
G. A. Hahn (Toulouse): Les conditions sociologiques de la dépersonnalisation.
Emil J. Walter (Zürich): Individuum und Gesellschaft.
A. Miroglio (Le Havre): De l'intérêt actuel des classifications pour la psychologie des peuples.
Z. (H.) Rudy (Tel Aviv): Contribution à la détermination de la notion "foule".
J. A. Passmore (Sydney): Can the social sciences be value-free?
Ed. et G. Guillaume (Neuchâtel et Paris): La détermination des valeurs par synthèsé et les collectivités humaines.
Jurgen v. Kempski (Hembsen): On the nature of economic laws.
Findikoglu Ziyaeddin Fahri (Istambul): La sociologi et la politique.
John Somerville (New York): Democracy and freedom: towards peace between liberal democratic and soviet conceps.
G. Melvin (Oakland): Recent soviet legal theory.
J. Somogyi (Szeged): The common weal.
John Somerville (New York): The need for a new humanism: the problem of peace.

VI. *Historia de la Filosofía antigua y medieval.*

G. Boas (Baltimore): The role of protophilosophies in intellectual history.
A. Dempf (Wien): Philosophiegeschichte als Wissenssoziologie.
Olof Gigon (Freiburg i. d. Schweiz): Die entstehung der philosophischen Ethik in der Antike.
W. Lutoslawski (Krâkow): Plato's change of mind.
René Schaerer (Neuchâtel): L'homme et ses plans de responsabilité chez Platon.
J. Moreau (Bordeaux): Platon et la crise de la civilisation contemporaine.
A. Speiser (Basel): On Plato's Parmenides.
P. Brommer (Winschoten): La philosophie de Platon, science ou mystique?
A. Mansion (Louvain): L'action du Dieu-moteur d'Aristote sur le monde.
A. M. de Vos (Louvain): La "vraie substance" d'après la Métaphysique d'Aristote.
S. Mansion (Louvain): La doctrine aristotélicienne de la substance et le traité des catégories.
F. J. Nuyens (Borgharen): The evolution of Aristotle's psychology.
Charles Werner (Genève): Les origines chrétiennes de l'humanisme.
M. Grabmann (München): Der Anteil Deutschlands am Aristotelismus des Mittelalters.

F. Van Steenberghen (Louvain): Le mouvement philosophique à París au XIIIe siècle.

Ph. Boehner (New York): Ockham's Philosophy in the light of recent research.

Pan. S. Codellas (San Francisco): Nikephoros Blemmydes (13th century A. D.).

Rodolfo Mondolfo (Tucumán): Le sujet humain dans la philosophie antique.

Emile Brehied (París): Sur une des origines de l'humanisme moderne: le De Officiis de Cicéron.

W. Jaeger (Harvard): The pre-socratic philosophers as founders of philosophical theology.

VII. *Historia de la Filosofía moderna.*

B. Rochot (Tonnerre): La querelle entre Descartes et Gassendi d'après la "Disquisitio Metaphysica".

O. K. Bouwsma (Lincoln): Descartes evil genius (an exercise in language).

G. Lewis (París): Le problème de l'inconscient chez Descartes.

C. L. Thijnen-Schoute (Enkhuizen): Le cartésianisme nérlandais.

Delfim Santos (Lisbonne): L'humanisme de Pascal.

Paul Siwek (Fordham University): La finalité dans la Philosophie de Spinoza.

M. Francés (París): Tâche de l'historien de Spinoza.

J. Guitton (Montpellier): Pascal et Leibniz.

A. Boehm (Strasbourg): Leibniz et la scolastique contemporaine.

A. R. C. Duncan (Edinburgh): Bishop Butler's contribution to Ethics.

R. Carré (Poitiers): Sur la sensation condillacienne.

A. Leroy (París): L'idée de nature humaine d'après David Hume.

Arnold Reymond (Pully, Lausanne): Remarques sur A. Cournot et le problème de la civilisation.

M. Aebi (Zürich): Kant fondateur de la philosophie subjetiviste allemande.

L. Ph. Ricard (Vals-prés-Le Puy): La philosophie de Fichte et l'existentialisme.

F. Gregoire (Louvain): La raison de la valeur de l'Etat selon Hegel.

E. J. Winter (Halle): Die geistige Entwicklung Bernard Bolzanos (1781-1848) nach seinen unveroeffentlichten Tagebuechern und Briefen.

Valdemar Hansen (Copenhague): L'idée de la liberté chez Kierkegaard et Renouvier.

J. Van den Berch Van Eysinga-Elias (Bloemendaal): Der hollaendische philosoph Bolland (1854-1921).

Gilbert Maire (París): Les annés de Bergson à Clermont-Ferrand avant les "Données immediates de la conscience".

H. L. Van Breda (Louvain): Husserl et le problème de Dieu.

Fr. Kaufmann (Buffalo): Phenomenologiy of the historical present.

M. P. de Gandillac (Sorbonne-París): Ambiguité de l'humanisme hegelien.

Varias comunicaciones de estas que acabo de trascribir, si bien figuraban en las actas previas del Congreso, no se leyeron por no asistir sus autores, por ejemplo, Grabmann, Blondel, los filósofos polacos, etc. No obstante, será de gran interés poder leer en las actas el texto de sus aportaciones al Congreso; y por esto me he decidido a transcribir también sus títulos, junto con los de las comunicaciones que se leyeron. En cambio, hay unas pocas que se pronunciaron y cuyo título no figuraba en las actas: he suplido por mi cuenta algunas, pero habrá que esperar la publicación definitiva de las actas del Congreso para que la lista anterior sea perfectamente completa.

Impresiones generales.

En la imposibilidad de reseñar aquí por menudo todas estas comunicaciones (trabajo que requeriría un volumen aparte, el cual probablemente ya se publicará), tendrá tal vez interés para los lectores que les transmita mis impresiones generales sobre la marcha del conjunto del Congreso. Voy a intentarlo reuniendo estas impresiones bajo cuatro epígrafes: 1.º Oposición al comunismo. 2.º La no existencia del existen-

cialismo. 3.° Auge de la filosofía cristiana. 4.° Algunas comunicaciones de especial interés.

Oposición al comunismo.—Fué tal vez el rasgo que me llamó más la atención. En las sesiones plenarias hablaron dos comunistas: A. Banfi, de Milán, el día 12, y L. Rieger, checoslovaco, el día 17. En sus comunicaciones no hubo novedad especial: su doctrina es la ya tan conocida y manida del materialismo evolutivo dialéctico. Lo que no esperaba es que toda la sala se sumase con un aplauso largo y subrayado a las vigorosas réplicas de los impugnadores. El P. Charles Boyer señaló algunas palabras de Banfi, que como conclusión inevitable de toda su exposición, invitaban a los filósofos a renunciar a la "verdad", a la "sabiduría" (sagesse), y a los "valores eternos": "Sur la base de ce rationalisme critique et antimétaphysique, la philosophie doit renoncer à la sagesse, qui postule des valeurs éternelles" (p. 937 de las Actas previas): "Pedir al filósofo que renuncie a la *sagesse*—dijo el P. Boyer—equivale a pedir al geómetra que renuncie a la extensión o al geógrafo que renuncie a la tierra." Y en cuanto a los "valores eternos", añadió: "Es verdad que el obrero quiere pan y hemos de dárselo; pero estoy seguro de que si se lo ofreciesen exigiéndole, en cambio, que renunciase a la Verdad y a la Justicia, estoy seguro de que en este caso preferiría carecer de pan." Un aplauso unánime de toda la sala manifestó la adhesión del Congreso a las palabras del filósofo católico. No hay para qué siga exponiendo pormenores de la oposición al comunismo; siguieron hablando contra Banfi, Huysmans ("el materialismo también es una metafísica y falsa, como ya se ha demostrado hace mucho tiempo"), Frutiger ("el puro anarquismo intelectual no da ninguna clase de verdad; por otra parte, el marxismo también es dogmatismo metafísico, cuando en medio de la historia busca una sociedad mejor que *debe* ser"), Ravier, Giacon, etc. Contra las ideas del otro orador comunista, L. Rieger, alzaron su voz vigorosamente K. L. Popper, que con su humorismo inglés lo dejó malparado; Walter ("el comunismo es una forma más de esclavitud al estado"), Deckers ("si con el pensamiento no se alcanza la verdad, sino sólo con el trabajo, ¿no será una forma de pensamiento su teoría comunista?"), Sra. Dobrovolskaia-Zavadskaia, del Instituto de Radio de París ("en el seno de evoluciones provocadas artificiosamente, en el viviente aparece siempre orden, ley, evolución sometida a una norma perenne, no evolutiva"), Bochenski ("¿dónde ha visto el Sr. Rieger que hablemos de una lógica simbólica *evolutiva*? La mayor parte de las palabras de los marxistas son un *nonsense*"), Benvenuto, Os, Brugger, etc. Ni pensar que los comunistas pudieran de lejos responder: quedaron realmente agobiados ante la neta repulsa que sufrió el comunismo por parte del Congreso.

En la sección de Metafísica habló G. Calógero, de Roma, que no profesa el comunismo, pero sí que enseña un liberalismo tan extremado que varios le dan el título de "filocomunista": su evolucionismo roza con un relativismo perspectivista. Nos dijo, aproximadamente, que "siempre hemos de *comprender* la proposición que se nos opone: nuestro aserto no es un absoluto "verdadero" al que se oponga otro "falso": Platón y Protágoras, pues, no se oponen, se superan. El principio supremo que rige el pensar no es, pues, la separación, sino la continua integración sin ninguna oposición". He intentado resumir con fidelidad, en cuanto he podido, sus ideas; espero que lo habré conseguido. En esta ocasión yo intervine: "Supongamos que mi posisión niega la de usted; ¿la admite o no la admite? Si la admite, se contradice a sí mismo, (puesto que admite mi posición, que pretende negar la suya), y si no la admite, se contradice también, pues por hipótesis debería admitirla, según su doctrina". Respondió el Sr. Calógero que él había hablado en el sentido "subjetivo", es decir, que nuestra "disposición" o "tendencia" propenda a comprender y admitir al que se nos opone. Pero a esto le objeté que en este sentido *se oponen objetivamente* Protágoras y Platón, sea cual sea su buena voluntad subjetiva, luego aparece siempre e ineludiblemente un "absoluto" que rige nuestro mismo pensar y el ser, como también rige nuestro querer y nuestro sentir. Este absoluto, esta necesidad que percibimos encarnados y realizados bajo todas las formas con que nos aparece lo contingente y mudable, son precisamente las sendas que nos llevan a la Metafísica y, por tanto, irrecusablemente al Absoluto pleno, Dios. Por lo demás, el Sr. Calógero declaró que él también admite el Absoluto.

La no-existencia del existencialismo.—En la sección de Metafísica, la Sra. Clé-
l'histoire.

mence Ramnoux, quejándose del poco caso que se hacía del existencialismo, expresó con agudeza una realidad al decir: "Il semble que dans ce Congrès, l'existentialisme n'existe pas." ¿Por que no se expuso, no se discutió el existencialismo? No lo sé; pero el hecho de su ausencia es innegable. No sólo no vi a los existencialistas ateos o anticristianos (Heidegger, Jaspers, Abbagnano, Sartre), sino que ni siquiera estaban en el Congreso los existencialistas que se profesan católicos (Lavelle, Le Senne, Marcel, etc.).

Tampoco oí ninguna brillante exposición en pro del idealismo. Más bien tuve la impresión de que flota la filosofía contemporánea en un marasmo de desorientación y desintegración, sobre los escasos restos de tres tendencias, que quizá se podrían denominar así: a) Positivismo y agnosticismo un tanto mitigados. *b*) Racionalismo menos exagerado que el antiguo. c) Historismo que no consigue abrirse paso y crearse una forma "a-histórica" que tenga visos de verdad. ¿A qué se debe ese estado actual de indecisión entre los filósofos? Tal vez el resultado de la guerra ha influído no poco; tal vez también reflexionar con esta ocasión sobre las consecuencias de posiciones antes admitidas incautamente. Sea lo que fuere, me pareció que no había entre los filósofos cohesión, sino desintegración.

La filosofía cristiana.—Creo que fué, en cambio, una sorpresa para todos el auge de la filosofía cristiana. Aun el gran número de sacerdotes y religiosos congresistas allí presentes ya indicaba nuestra creciente participación en los estudios filosóficos y en los Congresos. Cuando el conocido filósofo de Lovaina L. de Raeymaeker se levantó para hablar en la sesión plenaria del día 14, le recibió la sala con una salva de aplausos, apenas subió ante el micrófono, aun antes de tomar la palabra. Y asimismo fué muy bien recibido Charles Werner. Todo ello me produjo la impresión de que los filósofos católicos, dejando a un lado pequeñas divergencias domésticas de menos importancia, conseguían cautivar el interés, aunándose en la exposición de la gran síntesis y las grandes tesis de la filosofía perenne cristiana.

Otras muestras de aprecio que se notaba en el público hacia la filosofía cristiana son los siguientes hechos: que ya cuenta ahora con tres miembros en el pequeño Comité directivo que prepara el próximo Congreso, y también que se ha fundado la Unión Mundial de Sociedades Católicas de Filosofía, que radicará, probablemente, en Roma, y que oficialmente formará parte de la Asociación Mundial de Sociedades de Filosofía, que se integrarán en la U. N. E. S. C. O.

Secciones especiales.—Entre los muchos nombres que podría citar, referentes a comunicaciones que me llamaron más la atención, señalaré a R. Bayer, el conocido esteta de París, con su fina exposición psicológica del descubrimiento de valores por el adolescente; a León Veuthey en Metafísica, con su paralelismo psico-óntico, base de todo pensar; a A. Hayen, con su metafísica de la existencia, que buceaba hondo para explicar la fundamentación misma de la metafísica y el paso desde la empirie a la universalización esencial; al P. Charles Boyer, que con manifiesta inspiración agustiniana indicaba el papel del conocimiento del alma en la constitución de la metafísica; al Dr. Mirabent, con su alianza entre estética y humanismo, estética y metafísica cristiana, estética y las ciencias lógica y moral; al P. Pedro Hoenen, con su profundo análisis sobre la necesidad y acoplamiento que halla la geometría al aplicarse a la extensión física; a Dobrovolskaia-Zavadskaia, del Instituto de Radio de París, con sus interesantísimas observaciones del finalismo y del vitalismo, que al ser completados por sus propios resultados experimentales sobre mutaciones hereditarias en ciertos ratones, mutaciones que siempre se suceden por saltos, pero ordenados, la condujeron a descubrir "par la science cet immense savoir qui est consigné dans la création. Ce n'est pas nous qui avons crée l'univers, ce n'est pas la pensée humaine qui a conçu tous ces plans... La science, en decoubrant *le savoir* dans la nature, rend indispensable l'existence d'un sujet de ce savoir, qui ne peut être autre que le Créateur" (p. 323): a Michotte-Van den Berck con sus experiencias de psicología de la percepción, realizadas desde hace tiempo en Lovaina, y que le conducen a afirmar la prefiguración fenomenal de las nociones fundamentales que intervienen en el contenido de nuestro pensamiento, como pasa cuando aprehendemos las nociones de "realidad", de "substancia", de "acción", de "causalidad", etc., conclusiones muy interesantes que se separan totalmente del kantismo y del idealismo; al Dr. Carreras Artáu, en la sección de sociología, con su exaltación de Balmes, al que señaló

como habiéndose anticipado en muchos puntos a Comte; a J. Guitton, de Montpellier, en la sección de historia de la Filosofía moderna, con su brillante cotejo Pascal-Leibniz; y aun mencionaré a dos ilustres franciscanos, uno H. L. Van Breda, del que se dijo (no sé con qué fundamento) que había intervenido en la conversión de la hija de Husserl y que ahora prepara la publicación del Husserl "desconocido", con manuscritos inéditos; el otro es el conocido especialista en Ockam, P. Philotaeus Boehner, cuya comunicación (pág. 112) sintetiza sus investigaciones y esfuerzos por reivindicar la memoria del nominalista tan discutido y combatido.

Para concluir sólo he de expresar mi esperanza y mis deseos de que tan brillante y tan fecundo como éste sea el próximo Congreso que se entrevé para Bruselas, el año 1952, si las fuerzas del mal, brotadas de filosofías insanas que el mundo ya empieza a combatir, no retrasan de nuevo la fecha del Congreso, como retrasaron la de éste, que hemos celebrado en Amsterdam, la encantadora ciudad holandesa.

J. Roig Gironella.